

الْفَرَائِدُ
فِي
حُلِّ شَرْحِ الْعَقَائِدِ
وَهُوَ
حَاشِيَةُ ابْنِ أَبِي شَرِيفٍ
عَلَى شَرْحِ الْعَقَائِدِ لِلْفَتَاوَانِي



baydoun@al-ilmiyah.com

sales@al-ilmiyah

info@al-ilmiyah.com

http://www.al-ilmiyah.com

الكتاب : الفرائد في حل شرح العقائد

Title : AL-FARĀ'ID FĪ ḤAL ŠARḤ AL'AQĀ'ID

التصنيف : عقيدة

Classification: Dogma

المؤلف : الإمام كمال الدين ابن أبي شريف الشافعي
(ت ٩٠٦ هـ)

Author : Al-Imam Kamaluddin Ibn Abi Sharif
Al-Shafei (D. 906 H.)

المحقق : محمد العزازي

Editor : Mohammed Al-Azazi

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

عدد الصفحات 560

قياس الصفحات 17x24 cm

سنة الطباعة 2017 A.D. - 1438H.

بلد الطباعة لبنان

الطبعة الأولى

1st Edition

Exclusive rights by © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah**
Beirut-Lebanon No part of this publication may be
translated, reproduced, distributed in any form or by any
means, or stored in a data base or retrieval system, without
the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah**
Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction
même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation
préalable signée par l'éditeur est illégitime et exposerait le contrevenant à
des poursuites judiciaires.

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية
بيروت-لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب
كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر
أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

**Dar Al-Kotob
Al-ilmiyah**

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +961 5 804 810/11/12
فاكس: +961 5 804 813
ص.ب: 11-9424 بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت 11072290



ISBN-13: 978-2-7451-8950-9

ISBN-10: 2-7451-8950-6

9

الْفَرَائِدُ
فِي
حُجَلِ شَرْحِ الْعَقَائِدِ
وَهُوَ
حَاشِيَةُ ابْنِ أَخِي شَرِيفٍ
عَلَى شَرْحِ الْعَقَائِدِ لِلْفَتَاوَانِي

تصنيف
شيخ الإسلام
الإمام كمال الدين محمد بن أبي شريف الشافعي
المتوفى سنة ٩٠٦ هـ

تحقيق
محمد العززي



دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah

DKi

أسستها محمد بايت بيوت سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله، وبحمده يُستفتح الكلام، والحمد لله حمده من أفضل ما تحركت به الألسن وجرت الأقلام، أحمده تعالى على الدوام، وأشكره على ما هدانا للإسلام، وأبان لنا الحلال والحرام، وشرع لنا الشرائع وأحكم الأحكام، وأمرنا بالبر والاجتماع على الحق والاعتصام، ونهانا عن الجفاء وسائر الآثام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، المملك القدوس السلام، ولي كل إنعام، ذو الآلاء الجسام، والمنن العظام، وأشهد أن نبينا محمداً عبد الله ورسوله، هو للأمة بدر التمام، ولللأنبياء مسك الختام، المصطفى من الرسل والمجتبى من الأنام، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله البررة الكرام، وصحبه الأئمة الأعلام، والتابعين، ومن تبعهم بإحسان.

أما بعد:

فإن أجّل نعمة أنعم الله بها على الناس عامة، وعلى المؤمنين خاصة؛ نعمة الإسلام، فقد كان الناس قبله في ضلالٍ وجاهلية، وخرافة ووثنية، فقد سيطر عليهم الفساد في عقائدهم، وأفكارهم، وأخلاقهم، ومعاملاتهم، إلى أن أذن الله بانبثاق فجر الإسلام برسالة محمد بن عبد الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأشرق به الأرض بعد ظلماتها، واجتمعت الأمة بعد شتاتها، وجاء هذا الدين العظيم يحمل للبشرية كل خير، ويبعد عنها

كل شر، وحمل لواء الإسلام بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحابته الكرام رضوان الله عليهم، الذين جمعتهم عقيدة التوحيد الصحيحة، ولم تفرق بينهم الأهواء والشبهات، فنشروا الإسلام في أدنى الأرض وأقصاها، حتى أظهره الله على الدين كله، فأحمد به نار الفتن، ودحر به كيد الأعداء، وحطم به أصنام الوثنية، وملا الأرض رحمة وعدلاً، والقلوب خشية وإيماناً.

والعقيدة الإسلامية تحتل مكان الصدارة وموضع الريادة بين أصول الدين وأركان الإسلام وشعب الإيمان، وذلك باعتبارها أصل الدين وأساسه وحجر الزاوية في بناءه العظيم الشامخ، كما أنها هي باب الإسلام وعموده وعمدته التي بدونها لا يصح إسلام ولا يتحقق إيمان.

ودين الإسلام المتمثل في نظام خلقي راق، ومنهج تعبدي شامل، وتشريع قانوني محكم، ونظم إسلامية نافعة، ليحتاج إلى أساس ثابت وقاعدة راسخة من الاعتقاد القلبي واليقين العقلي والإحساس النفسي والروحي بعقائد الإسلام الخالدة وحقائقه الثابتة التي لا يتطرق إليها شك ولا يساورها ريب.

وكتاب «العقائد النسفية» لشيخ الإسلام الإمام نجم الدين النسفي (ت ٥٣٧هـ) من أهم متون أهل السنة، وهو عبارة عن مختصر أو فهرس لـ «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ)، وقد ذاع صيته، وتلقفته أيدي العلماء بالشرح والتحليل، ومن هذه الشروح:

- ١- «الدرة شرح عقائد النسفي» لعلي بن أبي الحزم، ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ).
- ٢- «شرح العقائد النسفية» لأبي الثناء محمود بن أحمد الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ).
- ٣- «القلائد شرح العقائد» لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي، المعروف بـ «ابن السراج» (ت ٧٧٠هـ).
- ٤- ولكن أشهر هذه الشروح على الإطلاق «شرح العقائد النسفية» للإمام الفقيه

المتكلم السعد التفتازاني (ت ٧٩٢هـ)، وقد أشار التفتازاني عند تقديمه لكتابه شرح العقائد النسفية، على أهمية كتاب العقائد وما اشتمل عليه من بحوث هامة، حيث يقول: «ولأن المختصر المسمى بالعقائد، للإمام الهمام، قدوة علماء الاسلام، نجم الملة والدين «عمر النسفي» - أعلى الله درجته في دار السلام - يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد، ودرر الفوائد في ضمن فصول، هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب».

ولكتاب شرح العقائد النسفية للتفتازاني عدة شروح وحواشٍ وتعليقات، وقد وفقنا الله في العثور على إحدى الحواشي النادرة لشيخ الإسلام الكمال ابن أبي شريف المقدسي (ت ٩٠٦هـ)، فقد تفنن فيها ابن أبي شريف في استخراج غوامض شرح العقائد وإبرازها في عبارات سهلة رشيقة؛ ليخرج لنا من بستان المعاني ثمار الدرر والأفكار ليقدمها لطلبة العلم في كؤوس المعرفة.

وقد حاولنا جاهدين إخراج هذا الكتاب الماتع في أبهى صورة، وندعو من الله التوفيق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله وسلم على سيّد البلغاء من الناس مُحَمَّد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.



نبذة حول كتاب شرح العقائد النسفية للفتازاني

هو كتاب في علم التوحيد والعقيدة الإسلامية من تأليف الإمام سعد الدين الفتازاني قام فيه بشرح كتاب العقيدة المشهور باسم العقائد النسفية، والذي يعد من أهم المتون في العقيدة الماتريدية، وهو عبارة عن مختصر أو فهرس لتبصرة الأدلة في أصول الدين للإمام أبي المعين النسفي.

ويحتوي الكتاب على المباحث التالية:

- القول في حقائق الأشياء.
- أسباب العلم.
- العالم بجميع أجزائه محدث.
- دليل حدوث العالم وتقسيمه إلى أعيان وأعراض.
- المحدث للعالم هو الله تعالى الأدلة على ذلك.
- الواحد.
- القديم.
- الحي القادر العليم السميع البصير الشائي.
- لا يخرج عن علمه وقدرته تعالى شيء.
- صفاته تعالى القائمة بذاته.

- صفاته تعالى الأزلية.
- العلم - القدرة - الحياة - القوة - السمع - البصر - الفعل والتخليق - الكلام.
- القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق.
- الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى.
- التكوين صفة الله تعالى أزلية.
- سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى غير المكون.
- الإرادة صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته.
- القول في رؤيته تعالى.
- الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها.
- القول في أن للعباد أفعالاً اختيارية.
- لا يكلف العبد بما ليس في وسعه.
- المقتول ميت بأجله.
- الحرام رزق.
- يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء.
- ما هو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى.
- عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين.
- تنعيم أهل الطاعة في القبر.
- الوزن حق.
- الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم.
- السؤال حق - الحوض حق - الصراط حق.

- الجنة حق - والنار حق.
- القول في الكبيرة.
- القول في الإيمان.
- الإيمان والإسلام وهل يتغيران.
- القول في إرسال الرسل.
- أول الأنبياء وآخرهم.
- الأدلة على نبوة سيدنا محمد ﷺ.
- بيان عدة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.
- القول في الملائكة.
- الكتب التي أنزلت على الأنبياء.
- القول في المعراج.
- كرامات الأولياء.
- أفضل البشر بعد نبينا.
- الخلافة ثلاثون سنة.
- نصب الإمام واجب.
- شروط في الإمام.
- الصلاة خلف كل بر وفاجر وعلى كل بر وفاجر.
- لا تذكر الصحابة إلا بخير.
- العشرة المبشرون بالجنة والشهادة لهم بذلك.
- نرى المسح على الخفين في السفر والحضر.

- لا نحرم نبيذ التمر.
- لا يبلغ الولي درجة الأنبياء.
- لا يسقط من العبد الأمر والنهي.
- النصوص من الكتاب والسنة على ظواهرها.
- اليأس من الله تعالى كفر.
- لا يكفر أحد من أهل القبلة.
- تصدق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر.
- المعدوم ليس بشيء.
- القول في دعاء الأحياء للأموات والتصدق عنهم.
- الله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات.
- ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من أشرار الساعة.
- القول في أن المجتهد يخطئ ويصيب.
- رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسول الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

وقد تناول التفتازاني مباحث كثيرة في شرحه، ومن بين المقالات التي علق عليها، هي قوله: «(والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك، لا يقال: ليست هذه من النص بل من المتشابه، لأننا نقول: المراد بالنص هاهنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف. (فالعدل عنها) أي عن الظواهر (إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لدعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معانٍ باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (إلحاد) أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال واتصاف بكفر، لكونه

تكذيباً للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فيما علم مجيئه به بالضرورة. وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان».

سبب التأليف:

ذكر الإمام سعد الدين الفتازاني السبب الذي جعله يشرح عقائد الإمام نجم الدين عمر النسفي، حيث قال: «حاولت أن أشرحه شرحاً يفصل مجملاته، ويبين معضلاته وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غبّ تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد، مع تجريد، طاوياً كشح المقال، عن الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال...».

شروحه:

لكتاب شرح العقائد النسفية عدة شروح فقد طبع منها:

- شرح خيالي في دلهي عام ١٨٧٠ م وعام ١٣٢٧ هـ، مع حواشي عبد الحكيم السيالكوتي، وفي عام ١٣٢٦ هـ مع الحواشي السابقة، وفي الآستانة عام ١٢٩٧ هـ مع كتلي وبهش، وفي القاهرة عام ١٢٩٧ هـ حواشي قرة خليل، وطبع من هذه الشروح أيضاً: شرح الحسن شاهد (أبو الحسن بن الفضل) في بهار عام ١٣٢٧ هـ كما طبع شرح رمضان أفندي في دلهي عام ١٣٢٧ هـ.

وله أيضاً حواشٍ كثيرة وهي كالتالي:

- حاشية على شرح العقائد النسفية، عز الدين محمد بن أبي عبد العزيز بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩ هـ.

- حاشية على شرح النسفية، أحمد البردعي المتوفى بعد سنة ٨٥٠هـ.
- حاشية على شرح النسفية، خضر شاه المنتشاوي، المتوفى سنة ٨٥٣هـ.
- حاشية على شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني، أحمد بن موسى الشهير بالخيالي شمس الدين الرومي الحنفي، المتوفى سنة ٨٧٠هـ، ولهذه الحاشية حواش عدة:
- القول الوفي في شرح عقائد النسفي (حاشية على حاشية الخيالي)، محمد بن قاسم بن محمد بن محمد الغزي المعروف بابن الغرابيلي، المتوفى سنة ٩١٨هـ.
- حاشية على حاشية خيالي على شرح السعد، إسماعيل القرمانلي المعروف بقره كمال المتوفى سنة ٩٢٠هـ.
- حاشية على الخيالي، لطف الله بن إلياس الرومي، المتوفى بعد سنة ٩٣٠هـ.
- حاشية على حاشية الخيالي، أحمد بن محمد بن خضر المعروف بقول أحمد المتوفى سنة ٧٨٥هـ وفي رواية سنة ٩٥٠هـ.
- حاشية على حاشية الخيالي، رمضان بن محمد الحنفي المعروف ببهشتي، المتوفى سنة ٩٧٩هـ.
- حاشية على حاشية الخيالي، كمال الدين يوسف بن محمود بن المنلا الصوفي الشاهوي الشافعي الكردي المتوفى، نحو سنة ١٠٠٠هـ.
- بحر الأفكار حاشية على حاشية الخيالي، حسن بن حسين بن محمد.
- حاشية على حاشية خيالي، الملا أحمد بن جنيد.
- حاشية على الخيالي، حكيم عجم.
- حاشية على حاشية الخيالي، حسين الخلخالي المتوفى سنة ١٠١٤هـ.
- حاشية على حاشية الخيالي، المولى يوسف بن محمد خان الشهير بالقره باغي المتوفى سنة ١٠٣٠هـ.

- زبدة الأفكار (حاشية على حاشية الخيالي على شرح التفتازاني)، عبد الحكيم بن محمد السيالكوتي، المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ، وعليه الحواشي الآتية:
- حاشية على حاشية السيالكوتي على شرح العقائد، محمد أمين بن محمد الأسكداري المعروف بقصيري زاده المتوفى سنة ١١٥١ هـ.
- حاشية على حاشية السيالكوتي على خيالي، ضياء الدين أبو البها خالد بن أحمد بن حسين النقشبندي المحمدي السليماني العثماني، المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ، طبع باستانبول سنة ١٢٥٩ هـ.
- تقرير على حاشية السيالكوتي، محمد بن رسول الذكي المشهور بابن رسول الشافعي الأشعري المتوفى سنة ١٢٤٦ هـ، طبع باستانبول سنة ١٢٠٣ هـ.
- حاشية على حاشية السيالكوتي، محمد بن يوسف بن غياث الدين البحر آبادي.
- حاشية على حاشية الخيالي، محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بساجقلي زاده المتوفى سنة ١١٥٠ هـ.
- حاشية على شرح العقائد للخيالي، عبد الله بن حسن الأسكداري الأنصاري الكانقري المتوفى سنة ١٢٣٩ هـ، طبع بولاق سنة ١٢٥٤ هـ.
- التحفة التملية على الحاشية الخيالية، عاصم بن إبراهيم الحيدري الصفوي الحسين آبادي.
- حاشية على حاشية الخيالي، أحمد بن محمد الشيرواني اليميني المتوفى سنة ١٢٥٣ هـ.
- حاشية على شرح العقائد، علي بن محمد المعروف بمصنفك المتوفى سنة ٨٧١ هـ.
- حاشية على شرح العقائد النسفية، أحمد بن عبد الله القريمي الحنفي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ.

- النكت والفرائد على شرح العقائد، برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي المتوفى سنة ٨٨٥هـ.
- حاشية على شرح السعد، حسن جلبي بن محمد الفناري الرومي المتوفى سنة ٨٨٦هـ.
- حاشية على السعد، مصطفى بن يوسف خواجه زاده المتوفى سنة ٨٩٣هـ.
- حاشية على شرح العقائد، محمد بن محمد بن أحمد بن عبد النور الأنصاري المهلب الفيومي المعروف بخطيب القمرية المتوفى سنة ٨٩٣هـ.
- حاشية على شرح التفتازاني، أبو اليسر محمد بن محمد بن خليل بدر الدين بن الغرس المتوفى سنة ٨٩٤هـ، وعليه حاشية:
- الدرر الفرائد على شرح ابن غرس على العقائد، أبو الصلاح حسن بن عبد المحسن.
- تحفة الفوائد لشرح العقائد، أحمد بن يوسف الحصكفي المتوفى سنة ٨٩٠هـ.
- حاشية على شرح العقائد، صلاح الدين (معلم السلطان بايزيد).
- حاشية على شرح العقائد، محمد بن مانياس (ميناس) (معاصر للسلطان مراد).
- حاشية على شرح السعد، محيي الدين محمد الشهير ببير الوجه (معاصر لمحمد الفاتح).
- حاشية على شرح العقائد، لطف الله بن حسن التوقادي الرومي المدرس الحنفي المعروف بلطفي المتوفى سنة ٩٠٠هـ.
- حاشية على شرح العقائد للنسفي، مصلح الدين مصطفى بن محمد القسطلاني المعروف بكستلي المتوفى سنة ٩٠١هـ.
- حاشية على شرح العقائد، علاء الدين علي العربي المتوفى سنة ٩٠١هـ.
- حاشية على شرح العقائد، محيي الدين محمد بن إبراهيم النكسار المتوفى سنة ٩٠١هـ.

- الفرائد في حل شرح العقائد، كمال الدين محمد بن محمد بن أبي بكر بن أبي شريف المقدسي المتوفى سنة ٩٠٦ هـ. وهو الكتاب الذي بين أيدينا.
- حاشية على شرح السعد، سنان الدين يوسف الحميدي المتوفى سنة ٩١٢ هـ.
- القول الوفي لشرح عقائد النسفي، أبو عبد الله محمد بن زين الدين بن أبي العدل قاسم الغزي الشافعي المتوفى سنة ٩١٨ هـ.
- فتح الإله الماجد لإيضاح شرح العقائد، زكريا بن محمد الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦ هـ.
- حاشية على شرح عقائد النسفي، إبراهيم بن محمد بن عربشاه الأسفرايني المعروف بعصام المتوفى سنة ٩٤٤ هـ.
- حاشية على شرح العقائد للتفتازاني، محمد بن حسن اللقاني المتوفى سنة ٩٥٨ هـ.
- فرائد القلائد وغرر الفوائد على شرح العقائد للتفتازاني، علي بن علي بن أحمد النجاري الشعراني المتوفى بعد سنة ٩٦٧ هـ.
- حاشية قره دده على شرح السعد، كمال الدين قره دده المتوفى سنة ٩٧٥ هـ.
- تعليقات العبادي على شرح السعد، أحمد بن قاسم العبادي المتوفى سنة ٩٩٤ هـ.
- حاشية على شرح التفتازاني، وجيه الدين العلوي الكجراتي المتوفى سنة ٩٩٨ هـ.
- حاشية على شرح السعد، محمد عوض.
- حاشية على شرح السعد، شجاع الدين الرومي. طبع بمصر سنة ١٣٢٩ هـ.
- حاشية على شرح العقائد، الملا علي بن سلطان محمد القاري الهروي المتوفى سنة ١٠١٤ هـ.
- مطلع بدور الفوائد ومنبع جواهر الفرائد على شرح العقائد، منصور سبط ناصر الطبلاوي المتوفى سنة ١٠١٤ هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية، أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس الشلبي المتوفى ١٠٢١هـ.
- حاشية على شرح العقائد، عبد السلام بن أبي سعيد بن محب الله الديوي المتوفى سنة ١٠٣٩هـ.
- حاشية اللقاني على شرح العقائد، إبراهيم بن إبراهيم بن ناصر الدين اللقاني المتوفى سنة ١٠٤١هـ.
- حاشية على شرح السعد، أحمد بن محمد بن يحيى بن المقرئ التلمساني، المتوفى سنة ١٠٤١هـ.
- تعليقة على شرح العقائد النسفية، مراد بن عثمان بن علي بن قاسم العمري الموصلبي المتوفى سنة ١٠٩٢هـ.
- حاشية على شرح العقائد النسفية للفتازاني، أحمد بن علي البهوتي الخلوتي المصري المتوفى ١٠٨٨هـ.
- حاشية على شرح السعد، أحمد بن علي البهوتي.
- حاشية على شرح السعد، شهاب أحمد العيني.
- حاشية على شرح السعد، نظام الدين أحمد بن علي.
- حاشية على شرح السعد، محمد بن حمزة الدباغي العيتابي المشهور بتفسيره أفندي المتوفى سنة ١١١١هـ.
- حاشية على شرح السعد، جمال الدين بن ركن الدين الكجراتي المتوفى سنة ١١٢٤هـ.
- حاشية على شرح العقائد، عبد الله الحمدوني الحموي المتوفى سنة ١١٣٣هـ.
- حاشية على شرح العقائد للفتازاني، بهاء الدين محمد بن حسن المعروف بالفاضل الهندي المتوفى سنة ١١٣٧هـ.

- حاشية على شرح العقائد، إلياس بن إبراهيم الكردي الشافعي المتوفى سنة ١١٣٨هـ.
- حاشية على شرح السعد، ولي الدين جار الله المتوفى سنة ١١٥١هـ، طبع بالأستانة سنة ١٢٧٤هـ ومصر سنة ١٣٢٩هـ مع حاشية عصام.
- حاشية على شرح العقائد، عبد الله حلمي بن محمد بن يوسف بن عبد المنان الحنفي الأماصي المعروف بيوسف زاده المتوفى سنة ١١٦٧هـ.
- حاشية على شرح العقائد، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري المتوفى بعد سنة ١١٧٣هـ.
- حاشية على شرح العقائد، محمد بن حميد الأفكرماني الكفوي المتوفى سنة ١١٧٤هـ.
- حاشية على شرح العقائد للفتازاني، جمال الدين أبو الفضل يوسف بن سالم بن أحمد الحنفي المتوفى سنة ١١٧٦هـ.
- حاشية على شرح العقائد، أبو الخير بن ثناء الله العمري الجونبوري المتوفى سنة ١١٩٨هـ.
- حاشية على شرح السعد، محمد بن موسى الجناحي المعروف بالشافعي المتوفى سنة ١٢٠٠هـ.
- حاشية على شرح العقائد، أبو هادي محمد بن أحمد بن حسن بن عبد الكريم الجوهري الخالدي المتوفى سنة ١٢١٥هـ.
- حاشية على شرح العقائد، إفهام الله بن انعام الله للكهني المتوفى سنة ١٢١٦هـ.
- حاشية على شرح السعد، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المتوفى سنة ١٢٣٠هـ.
- حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية، إبراهيم بن محمد الباجوري المتوفى سنة ١٢٧٦هـ.

- تخريج شرح العقائد النسفية، بشير الدين بن كريم الدين العثماني القنوجي المتوفى سنة ١٢٩٦هـ.
- حاشية على شرح العقائد النسفية، بهاء الدين رحمة الله الختني المتوفى بعد سنة ١٣٠٣هـ.
- حاشية على شرح العقائد، عبد الله بن عبد الرحمن الكليسي الحلبي المتوفى سنة ١٣٠٣هـ.
- نظم الفرائد (حاشية على شرح العقائد)، محمد بن حسن بن محمد ظهور حسن الكنعاني السنبهلي الدهلوي المتوفى سنة ١٣٠٥هـ، طبع بالقاهرة سنة ١٢٥٤هـ ولكنوا سنة ١٨٨٨م.
- أحسن الفوائد في تخريج شرح العقائد، وحيد الزمان بن مسيح الزمان الحيدر آبادي المتوفى سنة ١٣٣٨هـ، طبع كانبور سنة ١٢٨٤هـ.
- تعليق على شرح الفتازاني على العقائد النسفية، مصطفى بن أحمد الحكيم المتوفى سنة ١٣٤١هـ.
- المطالب الوفية شرح العقيدة النسفية، عبد الله الهرري المتوفى سنة ١٤٢٩هـ.



الإمام نجم الدين النسفي صاحب العقائد

اسمه ونسبه:

هو عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ لُقْمَانَ، أَبُو حَفْصٍ النَّسْفِيُّ الحَنْفِيُّ، ويلقب بـ(نجم الدين) وشيخ الإسلام.

النسفي، نسبة إلى مدينة نسف، ويقال لها: نخشب.

والحنفي نسبة إلى الفقه الحنفي إذ هو من كبار علمائه.

مولده:

وقد وُلِدَ سنة (٤٦١هـ / ١٠٦٩م) في نَسَف، وهي نخشب قرب سمرقند.

شيوخه:

سافر نجم الدين النسفي وارتحل في طلب العلم، واستفاد من شيوخ كثيرين. وقد جمع هو أسماءهم في كتاب، فبلغوا خمسمائة وخمسة وخمسين شيخاً، ولم يذكر أصحاب التراجم والسير إلا النزر اليسير منهم، وهم: أبو القاسم بن بيان سمع منه ببغداد في الكهولة، وإسماعيل بن مُحَمَّدٍ النُّوحِيُّ النسفي، وَالْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ الْقَاضِي، وَمَهْدِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَلَوِيُّ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَيْسَى النَّسْفِيُّ، وَأَبُو الْيُسْرِ

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ النَّسْفِيِّ، وَحُسَيْنُ الْكَاشْغَرِيُّ، وَأَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ السَّمَرْقَنْدِيِّ، وَعَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ الْمَآثِرِيدِيِّ، وَأَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ النَّسْفِيِّ.

تلاميذه:

رَوَى عَنْهُ: مُحَمَّدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ التُّورُبُشْتِيُّ، وَوَلَدَهُ أَبُو اللَّيْثِ أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّسْفِيِّ، وَعُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَرَ الْعَقِيلِيِّ، وَأَبُو سَعْدٍ عَبْدِ الْكَرِيمِ السَّمْعَانِيُّ صَاحِبُ التَّحْبِيرِ فِي الْمَعْجَمِ الْكَبِيرِ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ.

مؤلفاته:

كَانَ أَبُو حَفْصٍ النَّسْفِيُّ عَالِمًا مُوسِعِيًّا، صَاحِبَ فَنُونٍ، أَلْفَ فِي الْحَدِيثِ، وَالتَّفْسِيرِ، وَالشُّرُوطِ، وَلَهُ مَوْلَفَاتٌ كَثِيرَةٌ نَافِعَةٌ، مِنْ ذَلِكَ:

١- الْقَنْدُ فِي تَارِيخِ سَمَرْقَنْدٍ. وَالَّذِي يَعتَبَرُ مَرَجَعًا وَمَصْدَرًا لِمَا كَتَبَهُ أَكَابِرُ أَهْلِ التَّرَاجِمِ وَالسِّيَرِ، مِثْلَ الذَّهَبِيِّ وَابْنِ حَجَرٍ وَغَيْرِهِمَا.

٢- أَجْنَاسُ الْفَقْهِ.

٣- تَطْوِيلُ الْأَسْفَارِ لِتَحْصِيلِ الْأَخْبَارِ. جَمَعَ فِيهِ مَا سَمِعَهُ مِنَ الْأَحَادِيثِ مِنْ شُيُوخِهِ، وَتَعَدَادُ الشُّيُوخِ الَّذِينَ رَوَى عَنْهُمْ.

٤- التَّيْسِيرُ فِي التَّفْسِيرِ.

٥- الْجَمَلُ الْمَأْثُورَةُ.

٦- الْخَصَائِصُ فِي الْفُرُوعِ. وَهُوَ كِتَابٌ كَبِيرٌ.

٧- دَعَوَاتُ الْمُسْتَغْفِرِينَ.

٨- طَلَبَةُ الطَّلَبَةِ فِي اللُّغَةِ عَلَى أَلْفَاظِ كُتُبِ أَصْحَابِ الْحَنْفِيَّةِ.

٩- الْفَتَاوَى النَّسْفِيَّةُ.

١٠- مَشَارِعُ الشَّارِعِ فِي فُرُوعِ الْحَنْفِيَّةِ.

١١ - المعتقد.

١٢ - منظومة النسفي في الخلاف.

كتابه في العقيدة:

له كتاب العقائد النسفية أو عقائد النسفي، وهو متن متين، اعتنى به جُمٌّ من الفضلاء، فشرحه العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١هـ، وفرغ منه في شعبان سنة ٧٦٨هـ؛ قال: «إن المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد، وأصول مع غاية من التنقيح والتهذيب... إلخ».

وقد ولع به العلماء فقاموا بشرحه والتعليق عليه، أو تلخيصه، أو التحشية عليه، وقد ذكر حاجي خليفة بعضاً من شروحه.

ثناء العلماء عليه:

قال عنه الذهبي: «العلامة، المُحدِّث».

وقال العلامة قاسم بن قطلوبغا: «كان فقيهاً عارفاً بالمذهب والأدب».

وقال السمعاني: «إمام فقيه فاضل، عارف بالمذهب والأدب، صنّف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم الجامع الصغير، وجعله شعراً، وصنف قريباً من مائة مصنف».

وذكره ابن النجار فأطال، وقال: «كان فقيهاً فاضلاً، مفسراً محدثاً، أديباً مفتياً».

ووصفه القرشي فقال: «الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص».

وفاته:

تُوفِّي بِسَمَرْقَنْدَ، ليلة الخميس ثاني عَشَرَ جُمَادَى الْأُولَى، سَنَةِ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ وَخَمْسٍ مِائَةٍ.

مصادر الترجمة:

انظر ترجمته في: التحبير في المعجم الكبير لأبي سعد السمعاني ١/٥٢٧-
٥٢٩ ترجمة النسفي برقم: ٥١٤، سير أعلام النبلاء ٢٠/١٢٦-١٢٧، كشف
الظنون ١/٤١٥، ٢٩٦، ٢٤٧، و٢/١١٤، ١١٤٥، ١١٢٥ الأعلام للزركلي ٥/٢٢٢.



سعد الدين التفتازاني

اسمه ونسبه:

هو سعد الملة والدين مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد الغازي التفتازاني، الفقيه المتكلم النظار الأصولي النحوي البلاغي المنطقي.

مولده:

ولد بقرية قرية تفتازان من مدينة نسا في خراسان في صفر سنة ٧٢٢هـ في أسرة عريقة في العلم حيث كان أبوه عالماً وقاضياً وكذا كان جده ووالد جده من العلماء.

صفاته:

كان السعد التفتازاني إماماً من أئمة التحقيق والتدقيق فقد انتهت إليه رئاسة العلم في المشرق في زمنه وفاق الأقران، وبرز في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير وعلم الكلام وغيرها من العلوم، وكان يفتي بالمذهبين الشافعي والحنفي وانتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه.

شيوخه:

- عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ قاضي قضاة المشرق وشيخ الشافعية ببلاد ما وراء النهر، وقد لازمه السعد ملازمة تامة وعليه تخرج في علم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة وكان كثير الثناء عليه.

- قطب الدين محمود - أو محمد - بن محمد نظام الدين الرازي التحتاني - تميزاً له عن آخر كان يسكن معه بأعلى المدرسة الظاهرية - المتوفى سنة ٧٦٦هـ.
- بهاء الدين السمرقندي الحنفي.
- ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان القزويني الشافعي المعروف بالقرمي وبابن قاضي القرم المتوفى سنة ٧٨٠هـ.

تلامذته:

- تتلمذ على السعد جملة من طلبة العلم نبغ منهم كثير ومنهم:
- حسام الدين حسن بن علي بن حسن الأبيوردي الخطيبي (٧٦١-٨١٦هـ) أخذ عنه علوم المعقول.
- حيدر بن أحمد بن إبراهيم الرومي الحنفي المعروف بشيخ التاج (٧٨٠-٨٥٤هـ).
- علاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي (٧٥٦-٨٤١هـ).
- محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي الشافعي قاضي القضاة (٧٦٧-٨٢٩هـ).
- شمس الدين محمد بن فضل الله بن مجد الدين الكريمي (٧٧٣-٨٦١هـ).
- علاء الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (٧٧٠-٨٤١هـ).
- جمال الدين يوسف بن ركن الدين مسيح الأوبهي الخراساني السمرقندي.

مؤلفاته:

ألف السعد التفتازاني كتباً كثيرة تدل على علو كعبه وغزير علمه حتى غدت كتبه في علم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة مرجع الباحثين ومنتهى طلب المتخصصين

وأوضحت هي كتب الدرس في جُلّ المعاهد والمدارس العلمية، فاشتهرت تصانيفه في الأرض وانتشرت بالطول والعرض، ومن أهم مصنفاته:

١- شرح تصنيف الزنجاني. وهو شرح لمتن التصريف المشهور بالعزي والذي وضعه عز الدين إبراهيم بن عبد الوهاب بن عماد الدين بن إبراهيم الزنجاني (ت: ٦٥٥هـ) وقد شرحه السعد سنة ٧٣٨هـ وأتمه في شهر شعبان وله من العمر ست عشرة سنة تقريبًا وهو أول مصنفاته. وقد اشتهر هذا الشرح وله نسخ خطية متعددة، وأول طبعه كان بالقسطنطينية سنة ١٢٥٣هـ ثم طبع بطهران ودهلي وبمومباي ولكنو ثم بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ كما كتب عليه العلماء بعض الحواشي.

٢- إرشاد الهادي. وهو كتاب في النحو فرغ منه في خوارزم سنة ٧٧٤هـ وهو متن مختصر على غرار الكافية لابن الحاجب. وقد طبع محققًا بمطبعة دار البيان العربي بجدة عام ١٤٠٥هـ كما كتب عليه العلماء شروحًا.

٣- الشرح المطول على تلخيص المفتاح. ويعرف بـ«المطول» وهو شرح على كتاب «تلخيص المفتاح» لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني (ت: ٧٣٩هـ) والذي هو تلخيص للقسم الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» لسراج الدين يوسف السكاكي (ت: ٦٢٦هـ) والمتعلق بعلم المعاني والبيان. وقد بدأ السعد شرحه ذاك بخوارزم يوم الاثنين الثاني من رمضان سنة ٧٤٢هـ وله وقتها من العمر قرابة العشرين ثم فرغ منه بهرة يوم الأربعاء الحادي عشر من شهر صفر سنة ٧٤٨هـ ويقال إن السلطان تيمورلنك علق الكتاب على باب قلعة هراة، واشتهر الكتاب وكثرت نسخه وقد طبع بالقسطنطينية سنة ١٢٦٠هـ ثم في لكنو وطهران ودهلي ثم تكرر طبعه، وقد تلقى العلماء هذا الشرح بالقبول التام والاهتمام البالغ وأولوه عناية فائقة فدرسوه ووضعوا عليه الحواشي.

٤- الشرح المختصر على تلخيص المفتاح. ويعرف بمختصر المعاني، وهو اختصار لكتابه المطول السابق ذكره كما قال السعد في خطبته، وقد فرغ منه سنة ٧٥٦هـ وقد اعتمد هذا المختصر أساسًا للتدريس في الأزهر وفي جملة من معاهد العلم، كما

كتبت عليه الحواشي الوافرة الكثرة والتي تدل على عظم اهتمام العلماء به. وقد طبع الكتاب أولاً بكلكتا سنة ١٨١٣م ثم في لكنو ١٢٦١هـ ثم بالقاهرة بمطبعة بولاق سنة ١٢٧١هـ مع حاشية الدسوقي ثم تكرر طبعه بعدها.

٥- شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم. وهو شرح مباشر للقسم الخاص بعلم المعاني والبيان من مفتاح السكاكي، وهو من أواخر كتبه وقد فرغ منه قبيل وفاته بسنوات، وفرغ منه بسمرقند في شوال سنة ٧٨٩هـ وقد اشتهر هذا الشرح وذاع إلا أنه لم يطبع حتى الآن.

٦- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح. وهو حاشية على كتاب التوضيح شرح متن التنقيح وكلا الشرح والمتمن لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي (ت: ٧٤٧هـ) وقد فرغ منه بكلستان - مدينة بتركستان - في يوم الاثنين من شهر ذي القعدة سنة ٧٥٨هـ وقد بلغ من العمر ستاً وثلاثين سنة وهو كتاب ممتع حافل يقطع بفضل السعد ووفور عقله وعلمه. وقد أنزل العلماء الكتاب المنزلة اللائقة به فأولوه اهتماماً وعناية فائقة فدرسوه في معظم معاهد العلم ووضعوا عليه الحواشي والتعليقات. وقد طبع الكتاب أولاً في دهلي سنة ١٢٦٧هـ ثم في لكنو ١٢٨١هـ مع التوضيح ثم في الآستانة ثم طبع بالقاهرة بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٢٧هـ.

٧- الحاشية على شرح عضد الدين الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: وهو شرح على «مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» للإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ) وقد شرح هذا المختصر عدة شروح من أفضلها شرح عضد الدين الإيجي شيخ السعد فحشاء السعد بهذه الحاشية الرائقة الفائقة، وقد فرغ منها بخوارزم في ذي الحجة من سنة ٧٧٠هـ وقد طبعت هذه الحاشية مع شرح العضد مع حاشية السيد الشريف الجرجاني بمطبعة بولاق سنة ١٣١٩هـ.

٨- المفتاح. وهو في فروع الشافعية ويسمى أيضاً «مفتاح الفقه» وقد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٢هـ على الأرجح وتوفي قبل إتمامه فأتته حفيده يحيى بن محمد بن السعد، والكتاب لم يطبع إلى الآن.

٩- مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير. والجامع الكبير في الفروع ألفه محمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٧هـ) ولخصه جملة من العلماء منهم كمال الدين محمد الخلاطي (ت: ٦٥٢هـ) وعلى هذا التلخيص عدة شروح منها شرح الإمام مسعود العجدواني فعمد السعد إلى هذا الشرح وشرع في اختصاره وتلخيصه فتوفي قبل أن يتمه، وقد شرع فيه بسرخص سنة ٧٨٦هـ على الأرجح. وهذا الكتاب لم يطبع إلى الآن.

١٠- الحاشية على الكشف. وهي حاشية على تفسير الكشف للزمخشري وهي غير تامة شرع فيها بسمرقند في شهر ربيع الآخر سنة ٧٨٩هـ ووافاه الأجل قبل إتمامها، وقد أطرى حاجي خليفة هذه الحاشية إطراء طويلاً وذكر أنه ليس لها نظير. وقد اعتنى بها العلماء وزانوها بالدرس والتعليق ووضع عليها بعضهم الحواشي. ولا تزال الحاشية مخطوطة ولم تطبع.

١١- شرح الرسالة الشمسية. وهو شرح على رسالة مختصرة في المنطق ألفها نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني (ت: ٦٧٥هـ) وقد ألفها للخواجة شمس الدين الجويني ولذا سميت بالشمسية، وشرح السعد من أهم شروح متن الشمسية. وقد طبع في لكنو سنة ١٣٢٦هـ، ولم يطبع مع المجموع المشهور ضمن شروح الشمسية في مصر، لكنه طبع حديثاً (٢٠١١) في الأردن وصدر عند دار النور في عمان.

١٢- غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام: وهو متن متين مختصر العبارة كثير المعاني والفوائد وجعله على قسمين: قسم في المنطق وقسم في علم الكلام، وقد ألفه بسمرقند في رجب سنة ٧٨٩هـ وقد أقبل العلماء على قسم المنطق به فانتشر واشتهر ودرس في معاهد العلم المعتمدة زمناً طويلاً وصنفت عليه الشروح وفاقته العناية به القسم الكلامي الذي لم يحظ بمثل ذلك الاهتمام والشروح، وقد طبع الكتاب أولاً في كلكتا سنة ١٢٤٣هـ مع شرح اليزدي ثم تكرر طبعه مع شروح مختلفة بعد ذلك من أشهرها طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٥هـ مع شرح الخبيصي وحاشيتي الدسوقي والطار.

١٣- شرح العقائد النسفية. وهو شرح على متن العقائد الذي وضعه الإمام نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت: ٥٣٧هـ) والذي تعددت شروحه إلا أن

شرح السعد هو أعظمها شهرة وأكثرها قبولاً واهتماماً وعناية من العلماء وقد تقرر للتدريس في جملة من معاهد العلم الشرعية المعتمدة حُقباً من الزمن، وقد أتمه السعد بخوارزم في شعبان سنة ٧٦٨هـ.

١٤ - المقاصد. وهو متن مختصر في علم الكلام متين العبارة جيد السبك.

١٥ - شرح المقاصد. وهو شرح على المتن السابق، وقد فرغ السعد من المتن وشرحه بسمرقند في ذي القعدة سنة ٧٨٤هـ، وهو من أعظم كتب علم الكلام على الإطلاق إلا أن أسلوبه يميل إلى الصعوبة، وقد اعتنى به العلماء وكتبوا عليه الحواشي، وقد طبع المتن مع شرحه بإستنبول سنة ١٣٠٥هـ ثم تعددت طبعاته.

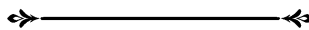
١٦ - النعم السوابغ في شرح الكلم النوابع. كتاب في فقه اللغة شرح فيه كتاب الزمخشري «نوابع الكلم» وقد طبع الكتاب بالقاهرة بمطبعة وادي النيل سنة ١٢٨٧هـ ثم في بيروت سنة ١٣٠٦هـ.

وفاته:

بعد حياة حافلة بالعطاء العلمي تدريساً وتأليفاً وإفتاء وبالصبر على شظف العيش وكثرة منغصاته انتقل الإمام السعد التفتازاني إلى رحمة ربه يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم واختلف في سنة وفاته والمرجح أنها ٧٩١هـ أو ٧٩٢هـ الموافق ١٧ من يناير عام ١٣٩٠م في سمرقند ودفن بها ثم نقل إلى سرخس فدفن بها يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى من نفس السنة. وقد كتب على صندوق ضريحه: «ألا أيها الزوار زوروا وسلموا على روضة الإمام المحقق والحبر المدقق، سلطان العلماء المصنفين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، معدل ميزان المعقول والمنقول، منقح أغصان الفروع والأصول، ختم المجتهدين أبي سعيد سعد الحق والدين مسعود القاضي الإمام مقتدى الأنعام ابن عمر المولى المعظم أقضى قضاة العالم برهان الملة والدين ابن الإمام الرباني العالم الصمداني مفتي الفريقين الجامعين، سلطان العارفين قطب الواصلين شمس الحق والدين الغازي التفتازاني قدس الله أرواحهم وأنزل في فرايس الجنان أشباحهم».

مصادر الترجمة:

- ١- الدرر الكامنة (٤/ ٣٥٠).
- ٢- إنباء الغمر (٢/ ٣٧٧-٣٧٩).
- ٣- عجائب المقدور (٤٦٧).
- ٤- الدليل الشافي على المنهل الصافي (٢/ ٧٣٤).
- ٥- بغية الوعاة (٣٩١).
- ٦- مفتاح السعادة (١/ ١٩٠-١٩٢).
- ٧- شذرات الذهب (٦/ ٣١٩-٣٢٢).
- ٨- الفوائد البهية (١٢٨، ١٢٩).
- ٩- البدر الطالع (٢/ ٣٠٣-٣٠٥).
- ١٠- هدية العارفين (٢/ ٤٢٩، ٤٣٠).
- ١١- معجم المؤلفين (١٢/ ٢٢٨).
- ١٢- معجم المطبوعات (١/ ٦٣٥-٦٣٨).
- ١٣- مقدمة د. عبد الكريم الزبيدي لكتاب «إرشاد الهادي» للتفتازاني ص (٩-٤٤).
- ١٤- رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بعنوان «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» الفصل الثاني.



شيخ الإسلام الكمال ابن أبي شريف

(٨٢٢-٩٠٦هـ / ١٤١٩-١٥٠١م)

اسمه ونسبه:

هو الشيخ محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، أبو المعالي كمال الدين ابن الأمير ناصر الدين، عالم بالأصول، من فقهاء الشافعية. من أهل بيت المقدس، مولدا ووفاة.

وقد نعتته كتب التراجم التي ترجمت لحياته ككتاب شذرات الذهب لابن العماد: (شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام)، والكواكب السائرة للغزي، والضوء اللامع للسخاوي، والبدر الطالع للشوكاني والأنس الجليل، والفتح المبين للمراغي بـ (شيخ الإسلام)، واشتهر بابن عوجان.

وهذه الرتبة لا تطلق إلا على من استوفى جميع الشروط التي تؤهله لأن يكون شيخاً للإسلام حقيقة، فلا بدّ أنه كان متضلعا في جميع علوم الشريعة الغراء، من علوم القرآن وتفسيره وعلوم الحديث ومصطلحه ورجاله، وعلم الفقه وأصوله، وحينما نقرأ سيرة حياة هذا الرجل نرى كيف أنه كان متضلعا ودارسا لجميع هذه العلوم، بنفسه لم تملّ من الدراسة والقراءة، والأخذ عن العلماء أينما ذهب وحيثما حل. كان من المنهومين الذين لا يشبعون من العلم، فكما قال الرسول الأكرم ﷺ: «منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب دنيا»، فكان الشيخ الكمال من الصنف الأول الذي لا يشبع من العلم.

مولده ونشأته:

ولد الشيخ محمد بن أبي شريف المقدسي، سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة. وقد وصف نشأته أدق وصف تلميذه مجير الدين الحنبلي في الأنس الجليل فقال: «... نشأ في عفة وصيانة، وتقوى وديانة لم يُعلم له صبوة، ولا ارتكاب محظور، وحفظ القرآن العظيم والشاطبية، والمنهاج للنووي، وعرضها على قاضي القضاة شيخ الإسلام محب الدين بن سعد الله الحنبلي وقاضي القضاة سعد الدين الديري الحنفي، وشيخ الإسلام عز الدين المقدسي في سنة تسع وثلاثين وثمانمائة».

بعد أن أتم الكمال قراءة القرآن الكريم وحفظه ودراسة حرز الأمان في القراءات وحفظها (الشاطبية) والمنهاج في الفقه الشافعي، لم يكتفِ الكمال بذلك، فمكث يدرس ويحفظ الكتب المهمة والتي ينبغي له قراءتها وحفظها، فحفظ ألفية ابن مالك الأندلسي في النحو وهي في ألف بيت من الشعر وقد اعتنى بها العلماء دراسة وحفظاً وشرحاً وأوصوا تلاميذهم بقراءتها وحفظها أيضاً، لأن علم اللغة والنحو بالذات هو وسيلة مهمة لفهم لغة القرآن الكريم وفهم مقاصد الشارع أيضاً.

وحفظ أيضاً ألفية الحديث، وهي من تأليف الشيخ المحدث العلامة زين الدين العراقي الذي جمع علم مصطلح الحديث في ألف بيت، احتذى فيها عن سبق كابن مالك الأندلسي في ألفيته في النحو، وألفية العراقي هذه اعتنى علماء الشريعة بها أيضاً وشرحوها وحفظوها وقرأ الشيخ الكمال القرآن بعدة قراءات على الشيخ أبي القاسم النويري وسمع عليه وقرأ العربية وأصول الفقه والمنطق واصطلاح الحديث والتصريف والعروض والقافية، وأذن له في التدريس فيها (أي في هذه العلوم)، سنة أربع وأربعين وثمانمائة.

شيوخه:

وازداد الشيخ الكمال ملازمة للشيوخ كي يتم التحصيل ويُجاز بالإجازات فتفقه

بالشيخ زين الدين بن ماهر، والشيخ عماد الدين بن شرف، وحضر عند الشيخ شهاب الدين بن أرسلان، والشيخ عز الدين المقدسي، واشتغل في العلوم، ورحل إلى القاهرة سنة أربع وأربعين وأخذ عن علماء الإسلام منهم:

شيخ الإسلام ابن حجر، وكتب له إجازة ووصفه بالبارع الأوحد، وقال: شارك في المباحث الدالة على الاستعداد، وتأهل لأن يفتي بما يعلمه ويتحققه من مذهب الإمام الشافعي من أراد، ويفيد العلوم الحديثية مما يُستفاد من المتن والإسناد علماً بأهليته لذلك وتولجه في مضائق تلك المسالك.

وأخذ عن شيوخ آخرين في مصر هم: كمال الدين ابن الهمام، وقاضي القضاة شمس الدين القاياتي، والمقر البغدادي وغيرهم.

واستمر شيخ الإسلام ابن أبي شريف في الدرس والتحصيل وملاقة أعظم الشيوخ في كل مكان حل فيه. ودرس وأفتى من سنة ست وأربعين وثمانمائة ونظم وأنشأ.

هذا إن دل على شيء فإنما يدل على الذهن المتوقّد والنضوج المبكر لدى ابن أبي شريف، ففي هذا السن الذي لم يتجاوز الرابعة والعشرين يتصدر للدرس والإفتاء.

ولكن هذا النابغة لم يساوره الغرور، أو يستدرجه النبوغ بل سار بكل جد واجتهاد ينهل من معين العلم ويلج بحاره الواسعة، فيذهب ليسمع على محدثي عصره كابن حجر والزركشي وابن الفرات.

وحينما ذهب للحج في سنة ثلاث وخمسين وثمانمائة وكان قد بلغ الواحدة والثلاثين من عمره آنذاك، وجهه طموحه العلمي لأن يسمع الحديث على شيوخ الحجاز بمكة والمدينة، فتراه يذهب ليأخذ عن محدثيها فقد سمع بالمدينة الشريفة على المحب الطبري وغيره ولم يزل حاله في ازدياد، وعلمه في اجتهد فصار نادرة وقته وأعجوبة زمانه، إماماً في العلوم، محققاً لما ينقله وصار قدوة بيت المقدس ومفتيه، وعين أعيان المعيدين بالمدرسة الصلاحية.

ونلاحظ في تلك الفترة وبعدها طار صيت الشيخ الكمال في جميع الأقطار الإسلامية، وبالأخص مصر وفلسطين، نرى من خلال دراستنا لحياته وشخصيته بأنه قد تواضع له العلماء والأمراء والملوك فنرى بأن السلطان آنذاك يطلب الاجتماع به لأنه سمع عنه فأراد أن يعرف مكانته في العلم.

فلما قدم إلى السلطان نزل عن سرير الملك، وتلقاه وأكرمه وفوض إليه الوظيفة المشار إليها وألبسه التشريف.

والوظيفة التي فوضها السلطان إلى شيخ الإسلام هي مشيخة المدرسة الصلاحية في القدس الشريف.

الوظائف التي تقلدها ابن أبي شريف:

بعد أن تقلد شيخ الإسلام الكمال مشيخة المدرسة الصلاحية في القدس الشريف، باشر بالتدريس فيها وتصدر للدرس والإقراء والإفتاء في بيت المقدس. ونظر على المدرسة الصلاحية وعمرها هي وأوقافها التي أوقفت عليها، وشدد على الفقهاء وحثهم على الاشتغال، وعمل بها الدروس العظيمة. وكان النظام الذي اتبعه ابن أبي شريف للتدريس في ذلك الوقت هو أربعة أيام في الأسبوع، فكان يدرس الفقه والتفسير والأصول والخلاف بين المذاهب. وأملى بها مجالس من الأحاديث الواقعة في مختصر المزني واستمر بها أكثر من سنتين، ثم استقر فيها شيخ الإسلام النجمي ابن جماعة في شهور سنة ثمان وسبعين كما تقدم ذكره فلم يهتم بها بعد ذلك.

ثم توجه الشيخ الكمال إلى القاهرة واستوطنها، وتردد إليه الطلبة والفضلاء، واشتغلوا عليه في العلوم وانتفعوا به، وعظمت هيئته، وارتفعت كلمته عند السلطان وأركان الدولة، وفي شوال سنة ثمان وثمانين حضر إلى القدس الشريف زائراً، ثم توجه إلى القاهرة في جمادى الآخرة سنة تسع وثمانين كما تقدم ذكره من هدم المدرسة الأشرفية القديمة وبناء المدرسة المستجدة المنسوبة لملك العصر، مولانا السلطان الأشرف وانتهت عمارتها، وقدر الله تعالى وفاة الشيخ شهاب الدين العميري، قبل تقرير

أمرها وترتيب وظائفها برز أمر السلطان باستقرار شيخ الإسلام الكمال فيها، وطلبه إلى حضرته وشافهه بالولاية وسأله من القبول فأجاب لذلك، وألبسه كاملية بسمور وحضر إلى القدس الشريف، هو ومن معه من أركان الدولة الشريفة وباشرها وحصل للمدرسة المشار إليها وللأرض المقدسة بل ولسائر مملكة الإسلام، الجمال والهيبة والوقار بقدمه وانتظم أمر الفقهاء وحكام الشريعة المطهرة بوجوده وبركة علومه.

الأعمال التي قام بها:

وأهم هذه الأعمال بالنسبة لعالم مثل ابن أبي شريف هي نشر العلم بين الناس وحثهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فرى ابن أبي شريف يقوم بهذه المهمة وتلك الأمانة على أتم وجه، وازداد شأنه عظماً، وعلت كلمته، ونفذت أوامره عند السلطان فمن دونه، وبرزت إليه المراسيم الشريفة في كل وقت، بما يحدث من الوقائع والنظر في أحوال الرعية، وترجم فيها بالجناب العالي، شيخ الإسلام ووقع له ما لم يقع لغيره ممن تقدمه من العلماء والأكابر وبقي صدر المجالس وطراز المحافل، المرجع في القول إليه، والتعويل في الأمور كلها عليه، وقلده أهل المذاهب كلها، وقبلت فتواه على مذهبه، ومذهب غيره، ووردت الفتاوى إليه من مصر والشام وحلب وغيرها وبعد صيته، وانتشرت مصنفاًته في سائر الأقطار، وصار حجة بين الأناس في سائر ممالك الإسلام، ومن أعظم محاسنه التي شكرت له في الدنيا ويرفع الله بها درجاته في الآخرة، ما فعله في القبة المستجدة عند دير صهيون وقيامه في هدمها بعد أن كانت كنيسة محدثة في دار الإسلام، في بيت المقدس وقيامه من منع النصارى من انتزاع القبو المجاور لدير صهيون، المشهور أن به قبر سيدنا داود عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد بقاءه في أيدي المسلمين مدة طويلة، وبنى قبله فيه، لجهة الكعبة المشرفة، وكان يقوم على حكام الشرطة ويمنعهم من الظلم ويواجههم بالكلام الزاجر لهم.

وبعد ذلك الوقت يرد عليه مرسوم شريف بأن يكون متكلماً على الخانقاه الصلاحية بالقدس الشريف ينظر في أمورهم ومصالحهم.

وشرع في عمارة الخانقاه وإصلاح ما اختلّ من نظامها، وأضيف إليه التكلم على المدرسة الجوهريّة وغيرها لما هو معلوم من ديانتّه وورعه، واجتهاده في فعل الخيرات وإزالة المنكرات.

قوة شخصيته وتقواه وورعه:

أدق من وصف شخصية شيخ الإسلام الكمال هو تلميذه مؤرخ القدس والخليل الشيخ مجير الدين العليمي الحنبلي صاحب كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل فقال عنه في الجزء الثاني ما نصه: وأما سمته وهيبته، فمن العجائب في الأبهة والنورانية، رؤيته تذكر بالسلف الصالح، ومن رآه علم أنه من العلماء العاملين، برؤية شكله، وإن لم يكن يعرفه، وأما خطه وعبارته في الفتوى فنهاية في الحسن.

ووصفه شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني بالبارع الأوحد كما قال ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب.

ووصفه صاحب الضوء اللامع فقال: «... ترجم له البقاعي أكثرهم ووصفه (الوصف لابن أبي شريف) بالذهن الثاقب والحافظة الضابطة والقريحة الوقادة والفكر القويم والنظر المستقيم وسرعة الفهم وبديع الانتقال وكما المروءة مع عقل وافر وأدب ظاهر وخفة روح ومجد على سمته يلوح وأنه شديد الانقباض عن الناس غير أصحابه».

وقال عنه الشوكاني: «... وبرع في العلوم وعُرف بالذكاء وثقوب الذهن وحسن التصور وسرعة الفهم وتصدى للتدريس واجتمع عليه جماعة لقراءة جمع الجوامع للمعلي».

مؤلفاته:

بطبيعة الحال لم يعتمد شيخ الإسلام ابن أبي شريف على المشافهة والإملاء فقط ولكنه اعتمد أيضاً على الكلمة المكتوبة فصنف وأملى، وكتب حواشي على الكتب وشرحاً على المختصرات.

ذكر الزركلي من مصنفاته خمسة كتب وذكر من رسالة لم أجدها قد ذكرت في الكتب التي ترجمت له وهي «صوب الغمامة في إرسال طرف العمامة-خ»، وهي مخطوطة في شستر بيتي تحت رقم ٤٢٤٩ / ٢.

ويقول الزركلي بأنه رأى مخطوطاً آخر بخط مؤلفه (ابن أبي شريف) في خزانة الليثي بمركز الصف بمصر، بعنوان «الفرائد في حل شرح العقائد» كتبت سنة ٨٨٩هـ بمنزله بالقاهرة.

وقد تطابقت معظم كتب التراجم التي ترجمت له في أسماء مؤلفاته إلا السخاوي فقد ذكر مؤلفاً آخر له وهو عن أبي حامد الغزالي وقد انتقده عليه.

مؤلفاته حسب ما جاءت في ترجمته:

١- الإسعاد بشرح الإرشاد في الفقه.

٢- الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع في الأصول. وهي حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي.

٣- الفرائد في حل شرح العقائد. وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

٤- المسامرة بشرح المسامرة.

٥- قطعة على تفسير البيضاوي.

٦- قطعة على شرح المنهاج للنووي.

٧- قطعة على صحيح البخاري.

٨- قطعة على صفوة الزيد للشيخ شهاب الدين بن أرسلان.

٩- فتاوى في واقعة قبر داود وهي موجودة في مكتبة الجامعة العبرية في القدس تحت رقم ٨٩٩٠ مجموعة يهودا.

شعره:

قال صاحب الأنس: ومن إنشائه في بيت المقدس بعد غيبة عنه مدة طويلة:

أحيي بقاع القدس ما هبت الصبا فتلك باع الأنس في زمن الصبا
وما زلت من شوقي إليها مواصلاً سلامي على تلك المعاهد والربا

وقال أيضاً عنه: وقد سمعتها من لفظه، بدرب القدس الشريف حين عودته من غزة المحروسة في شهر ذي القعدة الحرام، سنة تسعمائة وأجازني روايتها عنه.

وذكر السخاوي من شعره فقال: ومما كتبه من نظمه قوله يخاطب الكمال بن البازي:

يا من له اكتست المعالي زمعة قد حازها فغدت لأكرم حائز
والحسود إلى كمالك مرتقي كم بين ذاك وبينه من حاجز
هل يستطيع معاند أو حاسد إبداء نقص في الكمال البارز

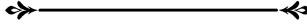
وفاته:

توفي شيخ الإسلام كمال الدين أبو المعالي محمد بن أبي شريف الشافعي في ليلة الخميس خامس عشر جمادى الأولى سنة (٩٠٦) من الهجرة الشريفة، بمنزله بالمدرسة التنكزية، وصُلِّي عليه بعد الظهر من يوم الخميس بالمسجد الأقصى الشريف ودفن بماملأ بالحوش الذي به قبر الشيخ خليفة المغربي وكانت جنازته حافلة، رَحِمَهُ اللهُ. وقد زاره العلامة النابلسي في أثناء رحلته لبيت المقدس فقال: «ثم زرنا قبر الكمال بن أبي شريف، وقرأنا له الفاتحة».

وهكذا توفي شيخ الإسلام الكمال بن أبي شريف بعدما أثرى المكتبة الإسلامية بكتب نافعة لا يزال يتداولها رجال العلم جيلاً بعد جيل.

مصادر الترجمة:

شذرات الذهب ٨: ٢٩ والأنس الجليل ٢: ٧٠٦ والأزهرية ٢: ٤٣ وكشف الظنون
٧٤٩ والفهرس التمهيدي ٣١٧ والصادقية، الثالث من الزيتونة ٩٤ والكتبخانة ٢: ٣٦
و ٤٦ و ٥٣ و ٢٤٧ والتيمورية ٣: ١٦٣، وفهرس المؤلفين ٢٦١، والأعلام ٧/ ٥٣.
وهدية العارفين ١/ ٢٥، وفيه سنة وفاته (٩٠٥هـ)، وكشف الظنون ٢/ ١٢١٨، وفيه سنة
وفاته (٩٠٣هـ).



وصف النسخ الخطية

اعتمدنا في تحقيقنا لهذا الكتاب الطيب المبارك على نسختين خطيتين، وهما:

النسخة الأولى: وهي نسخة محفوظة في المكتبة السلিমانية باستنبول برقم (١١٥٩)، وهي نسخة جيدة، تقع في (١٤٠) لوحة، وفي اللوحة (٢٣) سطرًا، وفي السطر حوالي (١٠) كلمات تقريبًا، كتبت بخط نسخ عادي، وناسخها: علي بن خضر العمروسي المالكي عام (١١٢٤هـ)، وجاء على طرتها: (هذه حواشي العلامة ابن أبي شريف على شرح عقائد النسفي للسعد، شكر الله سعيهم ورحمهم ورضي الله عنهم ونفعنا بهم، آمين). وجعلناها أصلًا لتحقيقنا.

النسخة الثانية: وهي نسخة محفوظة في المكتبة السلیمانية باستنبول برقم (٧٥٥)، وهي تقع في (١١٧) لوحة، وفي اللوحة (٢٣) سطرًا، وفي السطر حوالي (١١) كلمة تقريبًا، وكتبت بخط دقيق، وجاء على طرتها: (حاشية العلامة ابن أبي شريف على شرح العقائد). ورمزنا لها بالرمز (ب) في التحقيق.



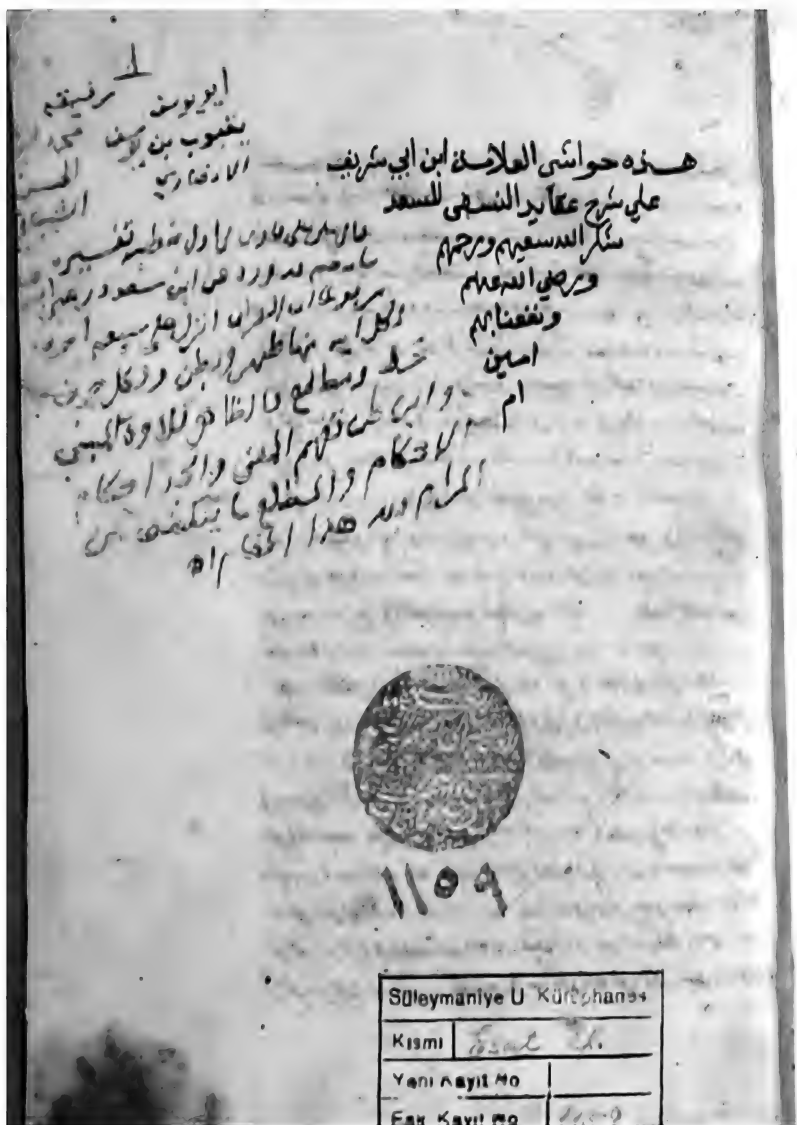
عملنا في الكتاب

سار عملنا في الكتاب وفق المنهج التالي:

- ١ - نسخ النص نسخاً علمياً دقيقاً من نسخة الأصل.
 - ٢ - مطابقة النص ومراجعته على النسخة (ب).
 - ٣ - تخريج الآيات القرآنية وفق مواضعها من المصحف الشريف.
 - ٤ - تخريج الأحاديث النبوية الشريفة وفق مواضعها من كتب السنة النبوية المطهرة.
 - ٥ - التعليق على المواضع التي تحتاج زيادة إيضاح، أو بسط مسألة، أو بيان مشكل.
 - ٦ - ترقيم النص حسب قواعد الترقيم الحديثة.
 - ٧ - صنع مقدمة حول كتاب شرح العقائد النسفية للتفتازاني ومنهجه، وعناية العلماء به.
 - ٨ - صنع ترجمة وافية للإمام نجم الدين النسفي صاحب العقائد، وترجمة وافية للإمام سعد الدين التفتازاني صاحب شرح العقائد النسفية.
 - ٩ - صنع ترجمة وافية للمؤلف الكمال ابن أبي شريف صاحب الحاشية.
 - ١٠ - عمل فهرس تفصيلية لأبواب الكتاب.
- وأخيراً فهذا هو جهد المقل، والمرجو ممن يطلع على كتابنا فيجد فيه عيباً أن يبادرنا بالنصيحة، والتصويب، فكلّ معرض للخطأ، ولا كمال إلا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

المحقق

نماذج من صور النسخ الخطية



صور النسخ الخطية

الرحمن الرحيم فالعمل برواية ما سجد له جيب بوجهه تعالى
 ان الالهة على العلى الذي يتبرع مستدلا بخلق المصلحة
 والمجدد والتشديد مع قول الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم حيث
 ذكر السجدة في الاية وذكره بعد الثاني ان المراد بالآية الصلاة
 بكل من الخلق والاضافى بالعبادة بها حقيقة والمجدد منه ص
 بالاضافة الى ما بعده واعلم ان السؤال انما يريد به ان لا يفرق
 بين الله وفي قوله سبحانه وتعالى وهو المجدد وتلك
 جهة الاستعانة بالاستعانة بشي لانها في الاستعانة باخر او
 للملا يستوي بصدق بوجهه تعالى وجه المجدد وتلك
 ذيل السجدة في السجدة بالفضل في جعل احداهما من السجدة
 ويذكر الآخر فكل من يفسد فاذ الفصل به فكل اسم فصل السجدة
 واحدا فكل من الالهة ان التلبس بها على وجه التبرك في الفعل
 المجدد كما لم يأت في التبرك فقط وامان مع المجدد والامن وهل
 جلة المجدد فيه او انما بين فطول العبارة عند لا يلزم منه الخاسر
 المجدد بجلال ذاته فذكر استه بالصفين في خطهم لفظ
 المجدد والمقدس وهو جامع ان الاسماء تنفي على المجدد وهو
 قول المسمى ولم يرد ذلك سم وان وراد له لا أحد والواحد
 وما بخو معناه كالتقدس بالنسبة الى المقدس وحيد فاطلاها
 على قول القاضي اي بكونه هو يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى
 اذ هو ايضا قد سمعنا لم يوصف بفضا وان لم يرد سمع او على
 مختار حجة الاسلام والامام الرازي من جواز اطلاقه دون وصف
 في الوصف حيث لم يوصف بفضا دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى
 نوع تصرف بجلال وصفا تعالى بما معناه انما ثبت له واعلم ان صعوبة

لسمي الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وسلم
 قال الشيخ الامام العالم العلامة كمال الدين محمد بن ابي شريف عامل الله
 بلفظ الفاعل جلاله دل نظام خلقه الباهر على وجوه مستندة واما
 فضل الوان برحمتك وطفقت اثار قد تم بتوحيده صفاته وافعاله
 ونزهة بظنه كبريا وبجلاله اجزه على نعم اجمل التوفيق لوجهه وايد
 لا الشكر كقطر برزق رزقه واستبدان لاله الا الله وحده لا شريك له
 سادة هي اساسا لا اعتقاد واسيدان سيدنا محمد عبده ورسوله الذي
 اوضح به سبيل الرشاد وانقذ بعينه العباد من الزيغ والعدا صل الله
 عليه وعلى آله وصحبه صلاة مستحقة عفا الحمد وفضل الله
 وسلم تسليما وبعد هذه جواس على سراج العقاب العنبرية يوضح
 اسرار الحقيقة وتكشف ثغرات فوايد ونسج للمجدد بهوايد زينة وايد
 خدائي في فلقه ما اسال الله تعالى بحقيقة من رجا النفع بهما ان يوسع
 حبيب ما تولى الاله عليه وتلك السرايب بعد نحيبها بالعبادة
 المجدد ارف التسمية بالتمجيد فتداني الا فاجار باسلوب الكتاب
 المجدد وعلمه رايا ان حديث المجدد كما في رواية لابي داود وغيره
 كل كلام لا يبدى فيه المجدد فهو اجدد وفي رواية لابي حبان وغيره وكل
 امر ذي بال لا يبدى فيه المجدد فهو اجدد وفي رواية لابي حبان وغيره وكل
 في مسنده كل امر ذي بال لا يبدى فيه المجدد فهو اجدد وفي رواية لابي حبان وغيره وكل
 هو في مسنده على التردد وفي رواية لابي حبان وغيره وكل
 ذي بال لا يبدى فيه المجدد فهو اجدد وفي رواية لابي حبان وغيره وكل
 معاملة بكل ما لا يبدى فيه المجدد فهو اجدد وفي رواية لابي حبان وغيره وكل
 الرحمن الرحيم ويلفظ الحمد لله فان قلنا ان المجدد حقيقة بسم الله
 الرحمن الرحيم من هذين العظمين واما الحمد لله في جملة الحمد وبسم الله

صور النسخ الخطية

الإصهار هو الذي ذكره النبي في شعب الإيمان فقال ذهب
 ذاهبون إلى أن الرسل من البشر أفضل من الملائكة
 وأوليا من البشر أفضل من الأوليا من الملائكة وذهب
 آخرون إلى أن الملائكة أفضل من البشر على سكان الأرض ولكل من
 القولين وجه انتهى ثم ساق المسند كالمسند المجازين
 وبعض الإنساعة أي الغالبين وأبو عبد الله الخليلي كملته
 بالفعل أي متصفة بالكمال العقلية والعلمية بالفعل
 دون خروج من القوة إلى الفعل على التدرج كالشجر ومن غير
 شأبية جميل أوقف كالشجر والفضيل مثلاً
 لما دي السمر وزاد عنها يستطاع السمر كالزنا والسمر بالفضيلة
 إلى الشهوة ولقتل النفس وحب الإموال بالنسبة إلى الغلب
 مبيى ذلك على الأصول الفلسفية أي من كون
 الملائكة من المجرىات عن الهوى والصورة والصور يتبدرون
 ويبدلون وهو باطل للملائكة أحسام بوزانية كما قرر
 في محله ولا يقدر ذلك الأعلى ما أقدم ثم إنه سبحانه عليه
 ولا يعلمون إلا ما علم الله سبحانه كذا عليه الكتاب العزيز
 وبالتقدم أولى أي في قوله تعالى على من يأنس بالله وملائكته
 وكتبه ورسله فلا تقابل بالفصل هو بالصالحات الجملة
 أي الفرق في أمر الجبردي على ما زعمهم من أن الملائكة
 من المراتب هو التزام لهم وبعبارة سراج المقاصد سلمة عن ذكر
 الجبر فقال فيه والجواب أن الكلام سبق (رد مقالة الفصاري)
 وغلوه في السبع وأدعاهم فيه مع النبوة النبوة بل الألوهية
 والرفع عن العبودية لكونه روح الله ولابد له ولكونه

يبري

١٤٠
 يبري المالك والامرين والمعني لا يرفع عيسى على العبودية ولا
 هو قوته في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم
 لهم ويقدرون على ما لا يدرك عليه عيسى والله سبحانه وتعالى
 التوفيق والهادي إلى سوا الطريق توالى الله تعالى والحمد لله أولاً
 وآخراً والصلاة والسلام على سيدنا محمد باطنا وظاهراً وعلى
 آله وصحبه أجمعين وأعرض عن عام ٩٥٥ هـ بجزء خلق ذلك
 أقر العباد وأحوجهم إلى الله تعالى الرب كرم الله على من غفر
 العوسى المالك وكان الفراغ منه يوم الجمعة المبارك حادي
 عشر شوال سنة أربع وعشرين ومائة والف من الهجرة
 النبوية على صاحبها أفضل الصلاة

والسلام وعلى آله

ومحبته

اجمعي

ابن

الم

صور النسخ الخطية

بسم الله الرحمن الرحيم

هو المآثر العظيم حفظ الناموس على ما ورد في مسنده من نصيب العرفان كقائه
ونفخته في اثاره من موهبة نصفا واجتار في تدوينه بغير علة وعطالة
وهو عظيم من اجزاء الوصف كدركه في الاثر كدركه في الوصف كدركه في الوصف
انه لا اله الا الله وحده لا شريك له لا اله الا الله وحده لا شريك له
سبحانه وتعالى ورسوله الذي اودع في سبط الانبياء والاعمال بعبقريته
من الخلق والعباد وخلق الله عليه وعلى آله وصحبه من بعده من انوار
الانوار وسبح على ان الله قد اودع في سبط الانبياء والاعمال بعبقريته
كقائه ونفخته في اثاره من موهبة نصفا واجتار في تدوينه بغير علة وعطالة
وهو عظيم من اجزاء الوصف كدركه في الاثر كدركه في الوصف كدركه في الوصف
انه لا اله الا الله وحده لا شريك له لا اله الا الله وحده لا شريك له
سبحانه وتعالى ورسوله الذي اودع في سبط الانبياء والاعمال بعبقريته
من الخلق والعباد وخلق الله عليه وعلى آله وصحبه من بعده من انوار

بسم

بسم الله الرحمن الرحيم
هو المآثر العظيم حفظ الناموس على ما ورد في مسنده من نصيب العرفان كقائه
ونفخته في اثاره من موهبة نصفا واجتار في تدوينه بغير علة وعطالة
وهو عظيم من اجزاء الوصف كدركه في الاثر كدركه في الوصف كدركه في الوصف
انه لا اله الا الله وحده لا شريك له لا اله الا الله وحده لا شريك له
سبحانه وتعالى ورسوله الذي اودع في سبط الانبياء والاعمال بعبقريته
من الخلق والعباد وخلق الله عليه وعلى آله وصحبه من بعده من انوار
الانوار وسبح على ان الله قد اودع في سبط الانبياء والاعمال بعبقريته
كقائه ونفخته في اثاره من موهبة نصفا واجتار في تدوينه بغير علة وعطالة
وهو عظيم من اجزاء الوصف كدركه في الاثر كدركه في الوصف كدركه في الوصف
انه لا اله الا الله وحده لا شريك له لا اله الا الله وحده لا شريك له
سبحانه وتعالى ورسوله الذي اودع في سبط الانبياء والاعمال بعبقريته
من الخلق والعباد وخلق الله عليه وعلى آله وصحبه من بعده من انوار

صور النسخ الخطية

وهو من ذلك على الأصل الفلانة من كون الحلال كذا من الجود استغنى
 الربوب والصورة انهم قد روي وتعلين ومونطيل الحلال كذا اجسام نوراً
 شبه كاذبة من الجود ولا تقدر روي الاعطاف اقدم الله سبحانه عليه ولا تعلون الا ما
 علم سبحانه لا تولى عليه الكتاب العزيز وبالقدم اول انقضاء
 كل امرى بانه وملا كذا وكذا ورسله ثم لا تأكل بالفصل موبال صو
 المائدة الى هذه في لواء الجود ان يار غنى في الدخلة كذا في الجود است
 هو الامام لهم وحيث في نسخة المصنف من ذكر المور
 خال في ذلك كذا ان الكلام سبق روي حال الغضار
 وعلية من السبع وان يارهم من النبوة بال التومنية
 والرفيع عن العجوة كذا روي الله والمير
 بلارب وكذا بيزان الاله والابره في الفخ لا يسمع
 عن من الصورة في ذلك هو فورة هذا
 الفخ والملا كذا الذين لا اب لهم والالم
 لهم وتقدر ومن على لا تقدر عليه
 عين والله سبحانه وتعالى
 في الوصف والاله
 الملواد الطرق اجمع
 الله وحده الرعا سدينا
 محمد والموصيه وتم
 وحسبنا الله ونعم
 الوكيل است بعونه
 للشيخ في الرضا

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ			
Kişisi	Süleymanîye		
Yeni K.			
Eski No.	110	755	
Tasnif No.			

متن العقيدة النسفية

قال النسفي رَحِمَهُ اللهُ:

قالَ أهلُ الحقِّ: حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ، والعلمُ بها مُتَحَقِّقٌ خلافاً للسوفسطائية. وأسبابُ العلمِ للخلقِ ثلاثةٌ: الحواسُّ السليمةُ، والخبرُ الصادقُ، والعقلُ. فالحواسُّ خمسٌ: السمعُ، والبصرُ، والشمُّ، والذوقُ، واللمسُ. وبكل حاسةٍ منها يُوقف على ما وُضِعَتْ هي له: كالسمعِ، والذوقِ، والشمِّ. والخبرُ الصادقُ على نوعين:

(أحدهما) الخبرُ المتواترُ، وهو الخبرُ الثابتُ على ألسنة قومٍ لا يُتصورُ تواطؤُهُم على الكذبِ، وهو مُوجِبٌ للعلمِ الضروريِّ، كالعلمِ بالملوكِ الخالية في الأزمنة الماضية والبُلدانِ النائية.

(والثاني) خبرُ الرسولِ المؤيَّدِ بالمعجزة، وهو يُوجبُ العلمَ الاستدلاليَّ، والعلمُ الثابتُ به يُضاهي العلمَ الثابتَ بالضرورة في التيقنِ والثباتِ. وأما العقلُ: فهو سببٌ للعلمِ أيضاً، وما ثبتَ منه بالبديهة فهو ضروريٌّ كالعلمِ بأنَّ كلَّ شيءٍ أعظمُ من جزئهِ، وما ثبتَ منه بالاستدلالِ فهو اكتسابيٌّ.

والإلهامُ ليسَ من أسبابِ المعرفة بصحة الشيء عندَ أهلِ الحقِّ، والعالمُ بجميعِ أجزائه مُحدَثٌ، إذ هو أعيانٌ وأعراضٌ. فالأعيانُ ما له قيامٌ بذاته، وهو إما مركَّبٌ وهو الجسمُ، أو غيرُ مركَّبٍ كالجوهرِ وهو الجزء الذي لا يتجزأ.

والعرَضُ ما لا يقومُ بذاته ويحدُثُ في الأجسامِ والجواهرِ كالألوانِ، والأكوانِ، والطُّعومِ، والروائحِ. والمحدَثُ للعالمِ هو الله تعالى الواحدُ القديمُ الحيُّ القادرُ العليمُ

السميعُ البصيرُ الشائي المريدُ ليس بعَرَضٍ، ولا جسمٍ، ولا جوهرٍ، ولا مُصَوِّرٍ، ولا محدودٍ، ولا معدودٍ، ولا متبَعَضٍ، ولا متجزئٍ، ولا مُتَرَكِّبٍ، ولا متناهٍ، ولا يُوصَفُ بالماهيةِ، ولا بالكيفيةِ، ولا يتمكَّنُ في مكانٍ، ولا يجري عليه زمانٌ، ولا يُشبههُ شيءٌ، ولا يَخْرُجُ عن علمِهِ وقدرتِهِ شيءٌ.

وله صفاتٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته وهي لا هُوَ ولا غيرُهُ، وهي العلمُ، والقدرةُ، والحياةُ، والقوةُ، والسمعُ، والبصرُ، والإرادةُ، والمشيئةُ، والفعلُ، والتخليقُ، والترزيقُ، والكلامُ، وهو متكلمٌ بكلامٍ هو صفةٌ له أزليةٌ ليس من جنسِ الحروفِ والأصواتِ وهو صفةٌ منافيةٌ للسكراتِ والآفةِ، والله تعالى متكلمٌ بها أمرٌ ناهٍ مخبرٌ، والقرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، وهو مكتوبٌ في مصاحفنا، محفوظٌ في قلوبنا، مقروءٌ بألستنا، مسموعٌ بأذاننا، غيرُ حالٍ فيها.

والتكوينُ صفةٌ لله تعالى أزليةٌ، وهو تكوينُهُ للعالمِ ولكلِّ جزءٍ من أجزائه لوقتٍ وجودِهِ، وهو غيرُ المكوَّنِ عندنا، والإرادةُ صفةٌ لله تعالى أزليةٌ قائمةٌ بذاته تعالى.

ورؤيةُ الله تعالى جائزةٌ في العقلِ واجبةٌ بالنقلِ، وقد وردَ الدليلُ السَّمْعِيُّ بإيجابِ رؤيةِ المؤمنينَ لله تعالى في دارِ الآخرةِ، فيرى لا في مكانٍ، ولا على جهةٍ من مقابلةٍ أو اتصالٍ شُعاعٍ أو ثبوتٍ مسافةٍ بينِ الرائي وبينَ الله تعالى، والله تعالى خالقُ لأفعالِ العبادِ مِنَ الكفرِ والإيمانِ، والطاعةِ والعصيانِ وهي كُلُّها بإرادتِهِ، ومشيتِهِ، وحُكمِهِ، وقضيتِهِ، وتقديرِهِ، وللعبادِ أفعالٌ اختياريةٌ يُثابونَ بها ويُعاقبونَ عليها، والحسنُ منها برضاءِ الله تعالى، والقبیحُ منها ليسَ برضائِهِ تعالى، والاستطاعةُ مع الفعلِ وهي حقيقةُ القدرةِ التي يكونُ بها الفعلُ، ويقعُ هذا الاسمُ على سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجوارحِ، وصحةِ التكليفِ تعتمدُ هذه الاستطاعةُ، ولا يُكلفُ العبدُ بما ليسَ في وسعِهِ.

وما يُوجدُ من الألمِ في المضروبِ عَقِيبَ ضربِ إنسانٍ، والانكسارِ في الزجاجِ عَقِيبَ كسرِ إنسانٍ وما أشبههُ، كلُّ ذلكِ مخلوقٌ لله تعالى لا صُنِعَ للعبدِ في تخليقِهِ. والمقتولُ ميتٌ بأجلِهِ، والموتُ قائمٌ بالميتِ مخلوقٌ لله تعالى، لا صُنِعَ للعبدِ فيه تخليقًا ولا اكتسابًا، والأجلُ واحدٌ، والحرامُ رزقٌ، وكلُّ يستوفي رِزقَ نفسه حلالًا كان أو

حرماً، ولا يُتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه، والله تعالى يُضِلُّ من يشاء، ويهدي من يشاء، وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى، وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة في القبر، وسؤال منكِرٍ ونكيرٍ ثابت بالدلائل السَّمعية، والبعثُ حقٌّ، والوزنُ حقٌّ، والكتابُ حقٌّ، والسؤالُ حقٌّ، والحوضُ حقٌّ، والصراطُ حقٌّ، والجنةُ حقٌّ، والنارُ حقٌّ وهما مخلوقتان الآن، موجودتان باقيتان لا تَفْنيان ولا يَفْنى أهلُهُما.

والكبيرةُ لا تُخرجُ العبدَ المؤمنَ من الإيمانِ ولا تُدخِلُهُ في الكُفْرِ، والله تعالى لا يَغْفِرُ أن يُشْرَكَ به ويَغْفِرُ ما دونَ ذلكَ لمن يشاءُ مِنَ الصَّغائرِ والكبائرِ، ويجوزُ العقابُ على الصغيرة والعفو عن الكبيرة إذا لم يكن عن استحلالٍ، والاستحلالُ كُفْرٌ.

والشفاعةُ ثابتةٌ للرسلِ والأخيارِ في حقِّ أهلِ الكبائرِ بالمستفيضِ من الأخبارِ، وأهلُ الكبائرِ مِنَ المؤمنينَ لا يُخلَدونَ في النَّارِ وإن ماتوا من غيرِ توبةٍ. والإيمانُ في الشَّرْعِ: هوَ التصديقُ بما جاءَ النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ به من عندِ الله تعالى، والإقرارُ به، وأما الأعمالُ فهي تَتَرَايِدُ في نفسِها، والإيمانُ لا يَزِيدُ ولا يَنْقُصُ، والإيمانُ والإسلامُ واحدٌ، فإذا وُجِدَ مِنَ العبدِ التصديقُ والإقرارُ صحَّ له أن يقولَ: أنا مؤمنٌ حقًّا، ولا ينبغي أن يقولَ: أنا مؤمنٌ إن شاءَ الله، والسَّعيدُ قد يَشْقَى، والشَّقِيُّ قد يَسْعُدُ، والتَّغْيِيرُ يكونُ على السَّعادةِ والشَّقَاوَةِ دونَ الإِسعادِ والإِشْقَاءِ، وهما من صفاتِ الله تعالى، ولا تَغْيِيرُ على الله تعالى ولا على صِفَاتِهِ.

وفي إرسالِ الرُّسُلِ حِكْمَةٌ، وقد أرسلَ الله تعالى رُسُلًا مِنَ البَشَرِ إلى البَشَرِ مبشرينَ ومُنذرينَ ومُبَيِّنِينَ للنَّاسِ ما يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا والدِّينِ، وأَيَّدَهُم بِالْمُعْجَزَاتِ النَّاظِمَاتِ لِلْعَادَاتِ. وأوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ ﷺ.

وقَد رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ، وَالْأَوَّلَى أَنْ لَا يَقْتَصَرَ عَلَى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ، فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]، وَلَا يُؤْمَنُ فِي ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يُدْخَلَ فِيهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ، أَوْ يُخْرَجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ، وَكُلُّهُمْ كَانُوا مُخْبِرِينَ مُبَلِّغِينَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى صَادِقِينَ نَاصِحِينَ، وَأَفْضَلَ الْأَنْبِيَاءِ

محمدٌ عليه الصلاة والسلام، والملائكةُ عبادُ الله تعالى العاملون بأمرِهِ، ولا يُوصَفُونَ
بِذُكُورَةٍ وَلَا أُنُوثَةٍ.

ولله تعالى كُتِبَ أَنْزَلُهَا عَلَى أَنْبِيَائِهِ، وَبَيَّنَ فِيهَا أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ، وَوَعَدَهُ وَوَعِيدَهُ، وَالْمَعْرَاجُ
لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْيَقِظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْعُلَى حَقٌّ.

وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ، فَيُظْهِرُ الْكَرَامَةَ عَلَى طَرِيقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قِطْعِ
الْمَسَافَةِ الْبَعِيدَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيلَةِ، وَظُهُورِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ، وَالْمَشْيِ
عَلَى الْمَاءِ، وَالطَّيْرَانِ فِي الْهَوَاءِ، وَكَلَامِ الْجَمَادِ وَالْعِجَمَاءِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ، وَيَكُونُ
ذَلِكَ مُعْجَزَةً لِلرَّسُولِ الَّذِي ظَهَرَتْ هَذِهِ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّتِهِ، لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا أَنَّهُ وَلِيُّ
وَلَنْ يَكُونَ وَلِيًّا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُحَقَّقًا فِي دِيَانَتِهِ، وَدِيَانَتُهُ الْإِقْرَارُ بِرِسَالَةِ رَسُولِهِ.

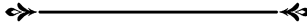
وَأَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِينَا أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوقُ، ثُمَّ عِثْمَانُ ذُو
النُّورَيْنِ، ثُمَّ عَلِيٌّ الْمُرْتَضَى. وَالْخِلَافَةُ ثَابِتَةٌ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ أَيْضًا. وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ
سَنَةً، ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَإِمَارَةٌ.

وَالْمُسْلِمُونَ لَا يَدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ لِيَقُومَ بِتَنْفِيزِ أَحْكَامِهِمْ، وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ، وَسَدِّ
ثُغُورِهِمْ، وَتَجْهِيْزِ جِيُوشِهِمْ، وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ، وَقَهْرِ الْمُتَغَلَّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ، وَقَطَاعِ
الطَّرِيقِ، وَإِقَامَةِ الْجُمُعِ وَالْأَعْيَادِ، وَقَطْعِ الْمَنَازِعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَقَبُولِ الشَّهَادَاتِ
الْقَائِمَةِ عَلَى الْحَقِّ، وَتَرْوِيجِ الصَّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِينَ لَا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ، وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ
وَنَحْوِ ذَلِكَ.

ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ ظَاهِرًا لَا مُخْتَفِيًّا وَلَا مُتَنَظِّرًا، وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ، وَلَا يَجُوزُ
مِنْ غَيْرِهِمْ، وَلَا يَخْتَصُّ بِنَبِيِّ هَاشِمٍ وَأَوْلَادِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ أَنْ يَكُونَ
مَعْصُومًا، وَلَا أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ، وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ الْمَطْلُوقَةِ
الْكَامِلَةِ، سَائِسًا قَادِرًا عَلَى تَنْفِيزِ الْأَحْكَامِ، وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ الْإِسْلَامِ، وَاسْتِخْلَاصِ حَقِّ
الْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ، وَلَا يَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفُسْقِ وَالْجَوْرِ. وَتَجُوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ
وَفَاجِرٍ، وَيُصَلِّي عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَيُكْفَى عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إِلَّا بِخَيْرٍ.

وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشْرَةِ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِالْجَنَّةِ، وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ، وَلَا نُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمْرِ. وَلَا يَبْلُغُ وَلِيُّ دَرَجَةِ الْأَنْبِيَاءِ أَصْلًا، وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ. وَالنَّصُوصُ تُحْمَلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا، وَالْعَدُولُ عَنْهَا إِلَى مَعَانٍ يَدَّعِيهَا أَهْلُ الْبَاطِنِ الْهَادِئِ، وَرَدُّ النَّصُوصِ كُفْرٌ، وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ وَالِاسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ، وَالِاسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيعَةِ كُفْرٌ، وَالْيَأْسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرٌ، وَالْأَمْنُ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرٌ، وَتَصَدِيقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ. وَالْمَعْدُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ.

وَفِي دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ وَصَدَقَتِهِمْ عَنْهُمْ نَفْعٌ لَهُمْ، وَاللَّهُ تَعَالَى يُجِيبُ الدَّعَوَاتِ، وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ. وَمَا أَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ، وَذَابَةِ الْأَرْضِ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَنَزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ، وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ. وَالْمَجْتَهِدُ قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيبُ، وَرُسُلُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ، وَرُسُلُ الْمَلَائِكَةِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ، وَعَامَّةُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيّدنا محمد وسلّم

قال الشيخ الإمام العالم العلامة كمال الدين محمد بن أبي شريف عامله الله بلطفه الخفي حمداً لمن دلّ نظام خلقه الباهر على وحدانيته، وشهد دوام فضله الوافي برحمانيته ونطقت آثار قدرته بتوحيده بصفاته وأفعاله، وتفرد به بعبادة كبريائه وجلاله؛ أحمدته على نعم من أجلها التوفيق كحمده، وكيف لا والشكر كفيل بمزيد رفده، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة هي أساس الاعتقاد، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي أوضح به سبيل الرشاد وأنقذ ببعثته العباد من الزيغ والعناد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه صلاة متضاعفة الأمداد مترادفة أبد الآباد وسلم تسليمًا، وبعد: فهذه حواشي على شرح العقائد النسفية توضح أسرار الخفية وتمنح تتمات وفوائد وتسمح للمحتذي بفوائد وزوائد [حذائي]^(١) إلى تعليقها ما أسأل الله تحقيقه من رجاء النفع بها إنه قريب مجيب، وما توفيقني إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.



(١) هكذا بالأصل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ

[شرح المقدمة]

بعد تيمنه بالبسملة الحمد لله أردف التسمية بالتحميد اقتداء في الافتتاح بأسلوب الكتاب المجيد وعملاً بروايات حديث الابتداء كلها، ففي رواية أبي داود^(١) وغيره^(٢): «كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ أَجْذَمٌ»، وفي رواية لأبي حبان^(٣) وغيره^(٤): «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ أَقْطَعٌ»، وفي رواية للإمام أحمد في مسنده^(٥): «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَرٌ» أو قال: «أَقْطَعٌ» هكذا هو في مسنده على التردد، وفي رواية أوردها الخطيب في جامعه^(٦): «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

(١) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٦١، رقم ٤٨٤٠).

(٢) أخرجه ابن ماجه (١/ ٦١٠، رقم ١٨٩٤)، والنسائي في الكبرى (٦/ ١٢٧، رقم ١٠٣٢٨).

(٣) أخرجه ابن حبان (١/ ١٧٣، رقم ١).

(٤) أخرجه البيهقي (٣/ ٢٠٨، رقم ٥٥٥٩)، والدارقطني (١/ ٢٢٩).

(٥) أخرجه أحمد (٢/ ٣٥٩).

(٦) أخرجه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي (١/ ٢٦٤).

المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته،

الرَّحِيمِ أَقْطَعُ»، وفي الابتداء بالبسملة والحمدلة معاً عمل بكل منهما؛ لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم، وبلفظ الحمد لله؛ فإن قيل: إن الابتداء حقيقة بسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين، وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء بسم الله الرحمن الرحيم؛ فالعمل بروايتهما معاً متعذر!

أجيب بوجهين:

أحدهما: إن الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر ممتداً لا الحقيقي؛ فجملة البسملة والحمد بل والتشهد معهما والصلاة على النبي ﷺ حيث ذكرا مبدوء عرفاً لما يقصد ذكره بعدها.

الثاني: أن المراد بالابتداء ما يصدق بكل من الحقيقي والإضافي؛ فالبسملة مبدوء بها حقيقة والحمد مبدوء به بالإضافة إلى ما بعده، واعلم! أن السؤال إنما يرد بنا على أن الباء في قوله: (بسم الله) وفي قوله: (بحمد الله) ونحوهما صلة يبدأ وهو [المتبار]^(١)، ويمكن جعلها للاستعانة، والاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر، أو للملابسة وهي تصدق بوقوع الابتداء بالشئ على وجه الحزبية وبذكره قبل الشروع في الشئ بلا فصل، فيجوز أن يجعل أحدهما جزءاً من الشئ، ويذكر الآخر قبله بدون فصل؛ فإذا اتصل به فقد لا بسبه فصارا شيئاً واحداً؛ فيكون الابتداء أن التلبس بهما على وجه التبرك في الفعل المبدوء بكماله كما في ابتدائه فقط، وأما بيان معنى الحمد واللامين، وهل جملة الحمد خبرية أو إنشائية فلطول العبارة عنه لا يليق بهذه الحاشية.

قوله: (المتوحد بجلال ذاته) قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتوحد والمتقدس، ونحوهما مع أن الأسماء توقيفية على المرجح، وهو قول الأشعري، ولم

(١) هكذا بالأصل وبالنسخة (ب): المتبادر.

يرد بذلك سمع، وإن ورد أصلها كالأحد والواحد وما ينحو معناه كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس وحيث إن إطلاقها على قول القاضي أبي بكر وهو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه تعالى إذا صح اتصافه بمعناه، ولم يوهم نقصاً، وإن لم يرد به سمع أو على مختار حجة الإسلام والإمام الرازي من جواز إطلاق دون توقيف في الوصف؛ حيث لم يوهم نقصاً دون الاسم لأن وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له، واعلم أن صيغة التفعّل تكون للصيرورة بدون صنع كقولهم: «تحجر الطين» أي صار حجراً بلا عمل وتسبب بمعالجة، ومنه التلون والتولد وتكون للتكلف وتكون لمطاوعة فَعَلَ بالتضعيف وكل من هذه المعاني محال في حق الله تعالى، أما الصيرورة فلأن معناها الكون بطريق الانتقال وهو على الباري محال فتحمل الصيغة في حقه تعالى على اتصافه بالوحدة أو القدس ونحوهما دون أمر اقتضى ذلك سوى ذاته المقدسة ودون تأثير مؤثر، وأما التكلف فلأن [معاناة]^(١) الفعل ليحصل وهو محال في حقه تعالى فتحمل الصيغة بالنسبة إلى هذا المعنى على الكمال إذ الفعل الذي... ليحصل يكون حصوله عند العقلاء أولى من لا حصوله والكمال كون حصول الشيء أولى من لا حصوله فمعنى التوحيد على هذا المصنف بالوحدة الكاملة، وأما المطاوعة فلأن أصل معناها التأثير بمصدر الفعل المطاوع وهو محال عليه تعالى، لكن مطاوعة كل شيء بحسبه فيحمل على معنى يليق به كالمعتقد وحدانيته لنصبه بالأدلة القاطعة عليها، وقد تأتي صيغة تفعّل بمعنى أصل الفعل؛ مثل: تعجبت وعجبت. وتبين الأمر وبأن إذا تقرر ذلك.

فالتوحد معناه التفرد؛ يقال: توحد برأيه إذا تفرد به واستغل، فالباء في عبارة الكتاب صلة المتوحد وهو الظاهر ويصح كونها للملابسة فعلى كونها صلة يصح كون التفعّل بمعنى أصل الفعل، ومعنى التوحد بجلال الذات وكمال الصفات على هذا عدم شركة الغير في شيء منهما ويصح المعنى الذي تقدم تأويل الصيرورة به، ومعنى التوحد على

(١) هكذا بالأصل وبالنسخة (ب): معناه.

..... الْمُتَّقِدْسُ فِي نُعُوتِ

هذا أن ثبوت وحدة جلال الذات وكمال الصفات له تعالى ليس عن تأثير مؤثر ولا عن أمر اقتضاه سوى ذاته المقدسة تعالى، وهذا الوجه مع صحته مطابق للمقام وأما كل من تأويلي التكلف والمطاوعة فإنه وإن صح لا يطابق المقام وكذا الحمل على أصل الفعل فيه نبوء عن المقام؛ لأن مقام التوحيد بالنسبة إلى متعلقاته مقام إطلاق عليها لا مقام تقييد ببعضها سواء أورد على أسلوب سلب الشركة أو إثبات الوحدة على كون الباء للملابسة يصح كل من تأويلات الصيرورة والتكلف والمطاوعة؛ فالمعنى على الأول اتصافه تعالى بأنه واحد لذاته دون موجب ولا مؤثر مع ملابسة جلال الذات، وعلى الثاني اتصافه بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات، وعلى الثالث اتصافه بأنه المعتقد [واحدانيته]^(١) لنصبه الأدلة القاطعة عليها مع ملابسة جلال الذات، ويصح الحمل على أصل الفعل والمعنى حينئذ الواحد بكل اعتبار مع ملابسة جلال الذات ومعنى الجلال كما دلّ عليه كلام القشيري في التحبير: استحقاق أوصاف العلو، وهي الصفات الثبوتية والسلبية وعلى هذا فالإكرام المقابل له في الآية إكرام العباد بالإنعام عليهم وعلى هذا جرى الغزالي في المقصد الأسنى، وفسر بعضهم الجلال بالصفات السلبية لأنه يقال فيها جلّ عن كذا وعن كذا، والإكرام بالثبوتية وممن جرى على ذلك البيضاوي في شرح الأسماء الحسنى المسمى بمنتهى أمانى أولي الألباب، والكرمانى في شرح البخاري، وفسر بعضهم الجلال بالصفات الثبوتية والإكرام بالسلبية عكس التفسير السابق ويعبر هؤلاء عن الصفات السلبية بالنعوت؛ فيقولون: صفات الجلال ونعوت الإكرام، وهذا هو الأنسب بعبارة الكتاب؛ لأن التعبير مع الجلال بصفات الكمال ومع التنزه عن سمات النقص بالنعوت يُشعر بإرادته.

قوله: (المتقدس) أي المتنزه من القدس بضم الدال وسكونها وهو الطهارة، ومنه الأرض المقدسة أي المطهرة وبيت المقدس؛ أي: بيت الطهارة فهو مصدر ميمي،

(١) هكذا بالأصل، والصواب: وحدانيته.

الجَبْرُوت عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهِ. وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهِ
وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ هُدَاةٍ طَرِيقِ الْحَقِّ وَحُمَاتِهِ.

وَبَعْدُ؛ فَإِنَّ مَبْنَى عِلْمِ.....

والطهارة لغة النزاهة عن الأدناس حسية كانت أو معنوية كالذنوب فالمعنى بيت الطهارة
عن الذنوب، وقد مضى الكلام في صيغة التفعّل.

(الجَبْرُوت) فعلوت صيغة مبالغة من الجبر وهو العلو والعظمة، وقد استعمل الجبر
لمجرد القهر ثم اتسع فيه فاستعمل المطلق العلو بمعنى العظمة لأنه يسبب القهر وهو
المراد هنا، وقد استعمل الجبر بمعنى الإصلاح ومنه جبر الكسير لكنه غير مراد هنا.

و(الشَوَائِب) جمع شائبة من الشوب وهو الخلط ثم غلب في الدنس المخالط وهو
المراد نفية هنا إذ المراد التنزيه عن أن يضاف إلى الذات العلية نقص تعالى الله عن ذلك
علوًّا كبيراً أو (السَّمَات) جمع سمة وهي العلامة.

قوله: (بِسَاطِعِ حُجَجِهِ) الضمير لله تعالى أو لمحمد ﷺ والأول أولى لأن إضافة
الحجج والبيّنات إلى الله أدل على عظمتها، ويتجه عليه جعل ساطع حججه من إضافة
الصفة المخصصة إلى الموصوف كما هو الظاهر؛ فيدل على أن آيات نبينا ﷺ أعظم
الآيات، وأما على الثاني فالإضافة من قبيل [أخلاق ثياب] ^(١) أي حججه الساطعة لأن
حمله على الظاهر مما ينكره الذوق السليم لإيهامه نفي عموم السطوع لها ولا يخفى
ما في هذه السجعات من براعة الاستهلال ولا ما في قوله: (بِسَاطِعِ حُجَجِهِ) من
الاستعارتين المكنية والتخييلية، ولو تصدينا لبيان ما تضمنته الخطبة بكمالها من النكت
البيانية والمحسنات البديعية من الترصيع ولزوم ما لا يلزم والمطابقة وغيرها لاستدعى
ذلك من حلول الكلام ما لا يليق بالمقام.

قوله: (وَبَعْدُ فَإِنَّ) هو شروع في بيان سبب شرح المختصر المسمى بالمعقائد ولك

(١) هكذا بالأصل.

الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ، وَأَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ،

أن تجعل هذه الفاء على توهم أما، وأن تجعلها على تقدير أما محذوفة من الكلام، والواو عوض عنها أو دون تعويض كما دلَّ عليه وضع صنيع صاحب المفتاح آخر فن البيان؛ حيث جمع بينهما بقوله: (وَأَمَّا بَعْدُ) فإن خلاصة الأصلين.

قوله: (الشَّرَائِعِ) جمع شريعة وحقيقة الشرع وضع إلهي لما يتعرف العباد منه أحكام عقائدهم وأفعالهم وأقوالهم يترتب عليه صلاحهم في داري المعاش والمعاد وذلك الموضوع بالوضع الإلهي هو الشريعة فعلية بمعنى اسم المفعول ويطلق الشرع بهذا المعنى أيضاً، وأصل معنى شرع أظهر، والشريعة الطريق الظاهر ومورد الماء فالمناسبة بين معنيهما المنقول عنه والمنقول إليه حاصلة شبه الشريعة في اتباع ما دلَّت عليه من الأحكام وعدم الزيغ عنه بالطريق الظاهر في اقتفاء سالكه حادثة وعدم الميل عنه، أو بالمرورد الذي ينتابه^(١) كل أحد للحاجة العامة، والمراد بـ: (علم الشرائع) علم الأحكام الشرعية الفرعية كما ينبى عنه كلامه فيما بعد فعطف الأحكام عليها تفسيري، ويصح أن يراد بالشرائع ما يشمل الحكم والأحكام الأصلية والفرعية فيكون عطف خاص على عام.

قوله: (وَأَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ) المراد كونه أساساً من حيث أن الاستدلال على العقائد بالأدلة الشرعية ينبني عليه كما يشعر به إضافة العقائد إلى الإسلام، فإن قيل: القاعدة قضية كلية تتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها والعقائد منها ما ليس بقاعدة، كقولنا: صفة العلم ثابتة لله تعالى صفة القدرة ثابتة لله تعالى صفة الإرادة كذلك وعلم الكلام أساس العقائد كلها فلم خصَّ القواعد بكونه أساساً لها؛ قلنا: لأن ما ليس بقاعدة من العقائد مندرج تحت ما هو قاعدة فإن الأمثلة التي ذكرت مندرجة تحت قولنا: كل صفة كمال ثابتة لله تعالى، وهي قاعدة فأساس القواعد أساس لما هو مندرج تحتها ووجه

(١) أي: يقصده.

هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُومُ بِالْكَلَامِ، الْمُنْجِي مِنْ غِيَاهِبِ الشُّكُوكِ وَظُلُمَاتِ الْأَوْهَامِ.

وإنَّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسَمَّى بِـ (العقائد)، للإمام

كون علم الكلام مبنياً لعلم الأحكام الشرعية وأساساً لقواعد العقائد من الحيثية المذكورة وهي حيثية الاستدلال هو أن الاستدلال على كل من الأحكام والعقائد بدليله التفصيلي من كتاب أو سنة يتوقف على قاعدة كون كل من الكتاب والسنة حجة وذلك موقف على معرفة الباري سبحانه ليتمكن إسناد خطاب التكليف إليه ويعلم لزوم التكليف حينئذ وتتوقف المعرفة على أدلة حدوث العالم ومحل بيانها علم الكلام، ويتوقف الاستدلال بهما^(١) أيضاً على صدق المبلغ عن الله تعالى، والعلم بصدقه يتوقف على دلالة المعجزة عليه، ودلالاتها تتوقف على امتناع تأثير غير القدرة القديمة فيها، ومحل إثبات ذلك علم الكلام ثم الإجماع لكونه لا بد من استناده إلى الكتاب أو السنة بتوقف الاستدلال به على ما يتوقف الاستدلال بهما عليه، وكذا القياس في الأحكام لكونه لا بد من ثبوت حكم الأصل فيه بالنص أو الإجماع يتوقف الاستدلال به على ذلك أيضاً وغير قاعدة كون الكتاب والسنة حجة من قواعد الاستدلال بهما كمباحث النظر، والدليل محل بيانه علم الكلام فهو متوقف عليه بناء على أن مباحث النظر والدليل جزء منه وهو المختار.

قوله: (هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ) المراد المعنى الإضافي أي العلم الذي يعرفان فيه، وقرينة الإرادة نسبة الوسم المبني عن المعنى العلمي إلى الكلام، وتصح إرادة المعنى العلمي وتكون نسبة الوسم إلى الكلام لكونه أشهر.

قوله: (الْمُنْجِي... إلخ) تنبيه على فائدة عظيمة من فوائده، وقد ضبط المنجي بحاء مهملة مع فتح النون اسم فاعل من التنحية بمعنى الإبعاد، وفي بعض النسخ بجيم مع النون ساكنة ومفتوحة والأول أنسب بالتعدية معنى.

(١) أي: بالكتاب والسنة.

الْهُمَامُ، قُدُوةُ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ، نَجْمُ الْمِلَّةِ وَالِدَيْنِ، عُمَرُ النَّسْفِيِّ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ فِي دَارِ السَّلَامِ، يَشْتَمِلُ مِنْ هَذَا الْفَنِّ عَلَى غُرَرِ الْفَرَائِدِ،

والغيب أخص من الظلمة؛ لأن الظلمة الشديدة على ما فسر به في تهذيب الأزهري، ولذا أضيف إلى الشك لأن اللبس فيه أشد إذ لا ترجيح لشيء من طرفيه، وأضيفت الظلمة المطلقة إلى الأوهام.

قوله: (الْهُمَامُ) بضم الهاء هو العظيم الهمة والقُدوة بتثنية القاف من يقتدى به أي يتبع طريقته.

قوله: (نَجْمُ الْمِلَّةِ وَالِدَيْنِ) هما متحدان بالحقيقة مختلفان بالاعتبار لأن الأوامر والنواهي الإلهية من حيث نظام دين، ومن حيث تملئ على من يكتبها ملة.

و(النَّسْفِيُّ): هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي، قال الذهبي: يقال له مائة مصنف توفي سنة ٥٣٧هـ، وللحنفية نسفيون سواه منهم أبو الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي ثم السمرقندي الفقيه الواعظ توفي بعد أبي حفص بخمس عشرة سنة، وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليف، والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة والتفسير والفقه والكلام وغيرها، وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وستمائة [...] وأرَّخ الذهبي وفاته سنة ست وثمانين وستمائة.

قوله: (دار السَّلَام) هي الجنة سميت بذلك لسلامة أهلها من كل آفة إذ السلام بمعنى السلامة كالسلام بمعنى الملامة، أو لأن خزنتها يحيونهم بالسلام، قال تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ﴾ [الزمر: ٧٣] أو لأن السلام من أسمائه تعالى فأضيفت إليه تشريفاً لها، ومعنى السلام في أسمائه تعالى ذو السلامة من كل آفة، أو الذي منه وبه نطلب السلامة وجهة تخصيصه بالإضافة إليه على كل منهما لا تخفى على الفطن.

قوله: (غُرَرُ الْفَرَائِدِ) غرة الشيء خياره وإضافة الغرر هنا إضافة صفة مخصصة

وَدُرِّرَ الْفَوَائِدُ، فِي ضَمَنِ فُصُولٍ هِيَ لِلدِّينِ قَوَاعِدُ وَأُصُولُ، وَأَثْنَاءِ نصوصٍ هِيَ لِلْيَقِينِ جَوَاهِرُ وَفُصوص، مَعَ غَايَةٍ مِنَ التَّنْقِيحِ وَالتَّهْذِيبِ، وَنَهَايَةٍ مِنْ حُسْنِ التَّنْظِيمِ وَالتَّرْتِيبِ. فَحَاوَلْتُ أَنْ أَشْرَحَهُ شَرْحاً يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهِ، وَيُبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهِ، وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهِ، وَيُظْهِرُ مَكْنُونَاتِهِ، مَعَ تَوْجِيهٍِ لِلْكَلامِ فِي تَنْقِيحٍ وَتَنْبِيهٍِ عَلَى.....

إلى موصوفها أي الفوائد التي هي غرر أي خيار من الفوائد وإطلاق الفوائد على النكت استعارة لشبهها بها في النفاسة.

وأما (درر الفوائد) فمن باب لجين الماء أي فوائد كالدرر وفي بعض النسخ إضافة الدرر إلى الفوائد بالراء والغرر إلى الفوائد بالأول والمتجه الأول.

قوله: (وأصول) عطفه على (القواعد) تفسيري لما سيأتي. (فصوص): أي كلمات منقولة عن أهل الحق لتصدير الكتاب بقوله: قال أهل الحق بناء على أن ما في الكتاب مقولهم بالمعنى أو بعضه بالمعنى وبعضه باللفظ، والفصوص الفاء ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب ونحوه فعطفه على الجواهر عطف خاص على عام، وفي قوله أنها لليقين جواهر وفصوص استعارة بالكناية [...] ^(١) التخيلية أضمر تشبيه اليقين الجازم بالعقائد بالذهب المرصع في نفاسته، فأثبت له الجواهر والفصوص تخيلاً هذا على مختار صاحب التلخيص وأما على ما في المفتاح فيقال: أطلق اليقين مريداً به الذهب المرصع لنفاسته بادعاء ذلك له بقرينة إثبات الجواهر والفصوص له وإثباتها له تخيلية والغاية هنا المدى البعيد، و(التنقيح) التنقية، و(التهذيب) التصفية، و(التنظيم) هنا ضم الكلمة إلى مناسبتها، و(الترتيب) جعل كل شيء مرتبة اللاتفة به، والفاء في قوله: (فحاولت) للسببية؛ أي: بسبب هذه الأوصاف الجليلة حاولت شرحه، و(المجمل) هنا ما لم يتضح معناه بالتفصيل، و(المعضل) بفتح الضاد المعجمة وهو هنا ما اشتد إشكاله، و(نشر مطوياته) بسط موجزاته، و(إظهار مكنوناته) إيضاح خفاياه في تنقيح لا يخفي سقوط اعتراض العز بن جماعة بأن قوله هنا تنقيح مع قوله فيما سبق التنقيح إبطاء لأنه لا

(١) غير واضح بالأصل.

المَرَامِ فِي تَوْضِيحِ وَتَحْقِيقِ الْمَسَائِلِ غَبَّ تَقْرِيرِ وَتَدْقِيقِ الدَّلَائِلِ لِإِثْرِ تَحْرِيرِ وَتَفْسِيرِ
لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيدٍ وَتَكْثِيرِ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيدِ، طَاوِيًا كَشْحَ

إِطَاءَ مَعَ تَنْكِيرِ أَحَدِ اللَّفْظَيْنِ وَتَعْرِيفِ الْآخَرِ عَلَى أَنْ مَحَلَّ الْإِطَاءِ قَافِيَةُ الْبَيْتِ أَوْ السَّجْعَةِ،
وَالْمَعْرِفُ هُنَا لَيْسَ قَافِيَةً، وَ(المرام) المقصود.

وقوله: (غَبَّ تَقْرِيرٍ) أي: فِي خِلَالِهِ وَأَصْلُ الْغَبِّ فِي شَرْبِ الْإِبِلِ وَرُودِ يَوْمٍ وَظَمًا
يَوْمٌ، وَعَنْهُ قِيلَ: «زُرْ غَبًّا»^(١) تَزَدَّدُ حُبًّا»^(٢) وَهُوَ حَدِيثٌ رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ أَوَائِلَ دَلَائِلِ النُّبُوَّةِ
وَالطَّبْرَانِيُّ وَأَبُو نَعِيمٍ وَغَيْرُهُمْ وَأَصْلُ التَّقْرِيرِ إِفَادَةُ الْقَرَارِ؛ أَيُّ الثَّبَاتِ مَنْ قَرَّرَ بِالْمَكَانِ إِذَا
ثَبَتَ.

قوله: (وَتَدْقِيقٍ) فسر بعضهم التحقيق هنا بأنه إثبات المسألة بتدليلها، والتدقيق
بأنه إثبات دليل المسألة بدليل آخر وهو تفسير ملائم لتعليق الشارح التحقيق بالمسائل
والتدقيق بالدلائل وعليه فيبينهما تباين ويصح كون التدقيق أخص بأن يقال التحقيق
تفعيل من حق بمعنى ثبت فهو إثبات المسألة بدليلها سواء أكان على وجه فيه دقة أم
لا، والتدقيق إثباتها بدليلها على وجه فيه دقة سواء كانت الدقة لإثبات دليل المسألة
بدليل آخر أو بغير ذلك مما فيه دقة، و(التمهيد) التوطئة المقصود ليكون فهمه بعدها
أتم، و(التجريد) الأفراد عن الحشو، وطوى كشحه عن كذا أعرض عنه وجانبه، وأصل
الكشح ما بين الخاصرة والضلع، وفي قوله: (طَاوِيًا بِالْكَشْحِ) المقال استعارة بالكناية

(١) الْغَبُّ مِنْ أَوْزَادِ الْإِبِلِ: أَنْ تَرَدَّ الْمَاءُ يَوْمًا، وَتَدَعَهُ يَوْمًا، ثُمَّ تَعُودَ، فَتَقْلَعُ إِلَى الزَّيَارَةِ، وَإِنْ جَاءَ بَعْدَ أَيَّامٍ،
يَقَالُ: غَبَّ الرَّجُلُ، إِذَا جَاءَ زَائِرًا بَعْدَ أَيَّامٍ، وَقَالَ الْحَسَنُ: فِي كُلِّ أَسْبُوعٍ. النِّهَايَةُ فِي غَرِيبِ الْأَثَرِ
(٣/٦٢٩).

(٢) أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ (١٧٥٤)، وَالبَيْهَقِيُّ فِي الشَّعْبِ (٨٣٧١)، وَابْنُ عَدِي فِي الْكَامِلِ
(٣/٢٢٢) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَالبَزَارِ (٣٩٦٣)، وَالبَيْهَقِيُّ فِي الشَّعْبِ (٨٣٦٢) عَنْ أَبِي ذَرٍّ، وَانْظُرْ
قَوْلَ الْهَيْثَمِيِّ فِي الْمَجْمَعِ (٨/١٧٥)، وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ (٤/٢١) (٣٥٣٥)، وَالحَاكِمُ
(٣/٣٩٠) عَنْ حَبِيبِ بْنِ مَسْلَمَةَ، وَالْخَطِيبُ فِي تَارِيخِهِ (١٠/١٨٢) عَنْ عَائِشَةَ وَانْظُرْ التَّرْغِيبَ
وَالتَّرْهِيْبَ (٣/٢٤٨).

المقالِ عَنِ الإِطَالَةِ والإِمْلالِ، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد والإِطْنابِ والإِخلالِ.
واللهُ الهادي إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ، وَالْمَسْئُولُ لِئَيْلِ الْعَصْمَةِ وَالسَّدَادِ، وَهُوَ حَسْبِي
وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

[...] ^(١) التخيلية، والمعنى معرضاً بمقالتني عن الإطالة والإملاط و(التجافي) الارتفاع،
و(الاقتصاد) التوسط، و(الإطناب) أن يكون اللفظ زائداً على ما يؤدي به أصل المراد
لفائدة، والإطالة أن يكون زائداً على ذلك لا لفائدة مع كون الزائد غير [...] ^(٢) فهو حشو،
والإخلال إيجاد الخلط، والمراد هنا الخلط في دلالة اللفظ بالإجحاف في اختصاره.

وقوله: (الإِطْنابِ والإِخلالِ) بالجر فيهما على أن مجموعهما بدل من قوله: (طرفي)
أو بيان للطرفين أجري الإعراب على كل منهما لتعدد المتبوع معنى ويجوز رفعهما على
أنهما خبر مبتدأ محذوف، و(السداد) بالفتح الاستقامة.

قوله: (وَهُوَ حَسْبِي) أي بحسبي بمعنى كافي والمقصود بهذه الكلمة إنشاء التوكل
عليه تعالى لا الإخبار بأنه كافية فعطف قوله: (وَنِعْمَ الْوَكِيلُ) عطف جملة إنشائية على
جملة إنشائية وتقدير أن يراد بقوله: (وَهُوَ حَسْبِي) الإخبار يجوز تقدير مبتدأ في المعطوف
بقرينة ذكره في المعطوف عليه؛ فيكون المعنى وهو نعم الوكيل من غير تقدير قول بناء
على قول ابن مالك أن تقديره في الجملة الإنشائية الواقعة خبراً غير لازم أو بتقديره أي
مقول فيه نعم الوكيل فيكون على كل من التقدير وعدمه عطف إخبارية على إخبارية فلا
يرد اعتراض الشارح في شرحي التلخيص بأنه عطف إنشاء على إخبار.



(١) غير واضح بالأصل.

(٢) غير واضح بالأصل.

[تقسيم الأحكام الشرعية]

اعْلَمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا.....

[تقسيم الأحكام الشرعية]

قوله: (اعْلَمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ) الحكم يطلق لمعان ثلاثة نسبة أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً وهو من مصادقات المعنى اللغوي وإدراك وقوع النسبة أولاً وقوعها وهو اصطلاح منطقي وخطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً وهو اصطلاح أصولي والمراد هنا الأول؛ أي النسب التامة المأخوذة من الشرع، وهي معلومات القضايا لا الثاني إذ لا يلائم قوله بعد ذلك والعلم المتعلق بالأولى... إلخ إذ يصير المعنى والإدراك المتعلق بالإدراكات وهو ساقط وإن حمل العلم على المسائل كان المعنى والمسائل المتعلقة بالإدراكات الأولى... إلخ وإن حمل العلم على الملكة كان المعنى والملكة المتعلقة بالإدراكات ولا يخفى ما فيهما من التكلف ولا المعنى الثالث؛ لأنه يلزم عليه لوازم فاسدة أحدها فساد تقسيم الأحكام في الشرح إلى متعلق بكيفية العمل وإلى متعلق بالاعتقاد فتعلقها كلها بكيفية العمل فيكون تقسيمها إلى الأمرين تقسيماً للشئ إلى نفسه وغيره، الثاني: انحصار متعلق علم الكلام في الأحكام الخمسة الوجوب ومقابلاته لأن ما عدا الخطاب المذكور هو الخطاب المتعلق بالاعتقاد وهو علم الكلام فبتقدير إرادة الاصطلاح الأصولي لا يدخل شيء من علم الكلام في المقسم الثالث كون قيد الشرعية مستدركاً أو مؤكداً وليس المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع لأن وجود الباري تعالى

ما يتعلّق بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ، وتُسمّى فرعيّةً وعمليّةً، ومنها ما يتعلّق بِالْإِعْتِقَادِ وتُسمّى أصليّةً واعتقاديّةً.

والْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَوَّلَى يُسمّى عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ،

ووحده لا تتوقف على الشرع بل المراد من الشرعية ما يؤخذ من الشرع كما أشرنا إليه فيما مرّ لأن الأحكام الاعتقادية إنما يعتد بها إذا أخذت من الشرع.

قوله: (ما يتعلّق بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ) عبارة شرح المقاصد ما يتعلّق بالعمل دون لفظ الكيفية وعبارة هذا الشرح أولى لتنبيهها على أن التعلّق بالعمل من حيث الكيفية إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل؛ لأنه يبحث عن أحواله من الحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها وكما منها يوصف به العمل فيعبر عنه بالكيفية فإن قيل بل موضوعها أعم من العمل؛ لأن موضوعات مسائل العلم ترجع إلى موضوعه، وقلنا الوقت بسبب وجوب الصلاة مسألة من مسائل الفقه وليس الموضوع فيها عملاً وموضوع الفرائض التركة ومستحقوها ومسائل الفرائض من الفقه أجيب بأن كلام منها راجع إلى العمل فقلنا: الوقت سبب وجوب الصلاة هو معنى قلنا الصلاة واجبة بسبب الوقت أو الصلاة سبب وجوبها الوقت والموضوع في كل منهما الصلاة وهي عمل وأما الفرائض فالتحقيق أن الموضوع فيها قسمة التركة بين الورثة وهو عمل لكنه يستدعي معرفة رتبة استحقاق الوارثين بالنسبة إلى الدين المتعلّق بعين التركة ومؤون التجهيز والدين المطلق والوصية ومعرفة قدر الاستحقاق حيث كان في التركة وصية وحيث لم تكن، وأحوالهم في الإرث بالفرض والتعصيب والحجب وغيرها؛ فالبحث في كل منها متعلّق بكيفية القسمة وكون موضوع الفقه أعم من العمل لا نعلم أحداً قاله.

قوله: (وَمِنْهَا) أي من الأحكام الشرعية بمعنى النسب التامة المأخوذة من الشرع ما يتعلّق بالاعتقاد كمدلول قولنا: البارئ تعالى واحد البارئ تعالى عالم البارئ تعالى قادر؛ فإن المقصود من كل منها أن يعتقد وتعلّقها بالاعتقاد من حيث إنها متعلقات كفتح اللام فهو متعلّق بها باعتبار متعلّق لها باعتبار ولا حاجة إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقد.

لِمَا أَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، وَلَا يَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إِلَّا إِلَيْهَا.

وبالثانية: عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ، لِمَا أَنَّ ذَلِكَ.....

قوله: (لِمَا أَنَّهَا) ما هنا زائدة لتأكيد معنى ما تقدمها وهو هنا التعليل الذي هو معنى اللام.

قوله: (لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ) أي بخلاف وجود الباري ووحدته ونحوهما من مسائل الاعتقاد المستفادة بالأدلة العقلية وإن كان الاعتداد بالأحكام الاعتقادية باعتبار أحدها من الشرع وسبق الفهم عند الإطلاق إليها.

قوله: (وبالثانية: عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ) قيل هو من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم، وكون المقدم مجروراً سهواً لأن المعطوف ليس المجرور بل العطف للجار والمجرور على الجار والمجرور ومحلها في الموضعين نصب فالمقدم منصوب لا مجرور، وهو أيضاً من الصور الجائزة عند الأخفش وبعض النحاة، لكن مذهب سيويوه المنع مطلقاً وعليه فالعطف لجمله حذف وبقي متعلقاً صدرها وعجزها على جملة: ذكرت هي، ومتعلقاً في الدلالة ما ذكر على ما حذف التقدير والعلم المتعلق بالثانية يسمى [إلخ]^(١) نعم يتجه ما قيل من العطف على معمولي عاملين [إلخ]^(٢) على ما في بعض نسخ الشرح من قوله: (والثانية علم التوحيد) بدون إعادة الباء قيل ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد والصفات المسمى بأصول الدين لأن منه ما هو من مسائل أصول الفقه فقد قال الشارح في التلويح: الأحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية لكون الإجماع حجة والإيمان واجباً فجعل العلم بحجية الإجماع من العلم المتعلق بالثانية مع أنه من مسائل أصول الفقه، وأجيب بأن مسألة حجية الإجماع مشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه والمغايرة بحسب اختلاف جهتي

(١) هكذا بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

أَشْهَرُ مَبَاحِثِهِ وَأَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ.

وَقَدْ كَانَ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَتِهِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ، وَلِقَلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ، وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الثَّقَاتِ، مُسْتَعْنِينَ عَنْ تَدْوِينِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيبِهِمَا أَبَوَاباً وَفُصُولاً، وَتَقْرِيرِ مَبَاحِثِهِمَا فُرُوعاً وَأَصُولاً.

إِلَى أَنْ حَدَّثَتِ الْفِتْنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَغَلَبَ الْبَغْيُ عَلَى أُمَّةِ الدِّينِ، وَظَهَرَ اخْتِلَافُ الْأَرَءِ وَالْمَيْلِ إِلَى

البحث إذ يبحث في أصول الفقه باعتبار إثبات الأحكام الشرعية العملية به وفي أصول الدين باعتبار حجية الإجماع أو من حيث الاحتجاج به لإثبات العقائد الدينية بناء على أن موضوع علم الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية.

قوله: (أَشْهَرُ مَبَاحِثِهِ) إشارة منه إلى أن له مباحث أخرى أما على القول بأن موضوعه الوجود أو بأن موضوعه المعلوم فظاهر، وأما على القول بأن موضوعه الذات من حيث ما يجب لها من الصفات وينفي عنها ونحو ذلك؛ فلأن الصفة المطلقة عند المتكلمين هي الذاتية الوجودية لذا لم يعدوا مباحث الأفعال والمعاد والنبوة والإمامة من مباحث الصفات، وإن رجع الكل إلى صفة ما أعم من أن تكون ذاتية أو فعلية على أن مباحث الإمامة من الفقهيات لا من أصول الدين خلافاً للشيعة، وإنما أدخلت في الفن تكميلاً.

قوله: (وَقَدْ كَانَتِ الْأَوَائِلُ... إلخ) تمهيد لبيان شرف هذا العلم، بقوله وبالجملة هو أشرف العلوم المتضمن لبيان غايته بقوله وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية، وإشارة إلى دفع الطعن بأن تدوين هذا العلم لم يكن عهد النبي ﷺ ولا في الصحابة والتابعين، ولو كان من مهمات الدين لما أهملوه.

قوله: (لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ) هو وما عطف عليه علة متقدمة على معلولها، وهو قوله: (مُسْتَعْنِينَ) وتقديمها للاهتمام أو لإفادة القصر الإضافي أي سبب استغنائهم هذه الأمور لا ما يتوهم من أنه لو كان من مهمات الدين لما أهملوه ولتركهم التدوين سبب آخر غير

الاستغناء، وهو النهي عن تدوين غير القرآن خوف التباسه بغيره ففي صحيح مسلم^(١) أن النبي ﷺ قال: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ، مَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهِ»^(٢).

(١) أخرجه مسلم (٤/٢٢٩٨، رقم ٣٠٠٤)، وأحمد (٣/٣٩، رقم ١١٣٦٢)، وأبو يعلى (٢/٤١٦، رقم ١٢٠٩)، والدارمي (١/١٣٠، رقم ٤٥٠)، وابن حبان (١٤/١٤٧، رقم ٦٢٥٤).

(٢) قال النووي في «شرح مسلم»: قال القاضي [يعني عياضاً]: كان بين السلف من الصحابة والتابعين اختلاف كثير في كتابة العلم فكرها كثيرون منهم وأجازها أكثرهم، ثم أجمع المسلمون على جوازها وزال ذلك الخلاف، واختلفوا في المراد بهذا الحديث الوارد في النهي، فقيل: هو في حق من يوثق بحفظه ويخاف اتكاله على الكتابة إذا كتب، وتحمل الأحاديث الواردة بالإباحة على من لا يوثق بحفظه، كحديث: «اكتبوا لأبي شاه» وحديث صحيفة علي رضي الله عنه، وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفرائض والسنن والديات، وحديث كتاب الصدقة ونُصِبَ الزكاة الذي بعث به أبو بكر رضي الله عنه أنساً رضي الله عنه حين وجهه إلى البحرين، وحديث أبي هريرة أن ابن عمرو بن العاص كان يكتب ولا أكتب، وغير ذلك من الأحاديث. وقيل: إن حديث النهي منسوخ بهذه الأحاديث، وكان النهي حين خيف اختلاطه بالقرآن، فلما أُمن ذلك أذن في الكتابة. وقيل: إنما نهى عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة، لئلا يختلط فيشتبه على القارئ، والله أعلم.

وقال الإمام ابن القيم في «تهذيب السنن» ٥/٢٤٥: قد صحَّ عن النبي - ﷺ - النهي عن الكتابة والإذن فيها، والإذن متأخر، فيكون ناسخاً لحديث النهي، فإن النبي - ﷺ - قال في غزاة الفتح: «اكتبوا لأبي شاه» يعني خطبته التي سأل أبو شاه كتابتها، وأذن لعبد الله بن عمرو في الكتابة، وحديثه متأخر عن النهي، لأنه لم يزل يكتب، ومات وعنده كتابته وهي الصحيفة النبي - ﷺ - كان يُسميها الصادقة ولو كان النص عن الكتابة متأخراً، لمحاهها عبد الله، لأمر النبي - ﷺ - ما كُتِبَ عنه غير القرآن، فلما لم يمحُها وأثبتها دل على أن الإذن في الكتابة متأخر عن النهي عنها، وهذا واضح والحمد لله. وكتب النبي - ﷺ - لعمرو بن حزم كتاباً عظيماً، فيه الديات وفرائض الزكاة وغيرها، وكتبه في الصدقات معروفة مثل كتاب عمر بن الخطاب وكتاب أبي بكر الصديق الذي دفعه إلى أنس رضي الله عنه.

وقيل لعلي: هل خصكم رسول الله - ﷺ - بشيء، فقال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا ما في هذه الصحيفة، وكان فيها العقول وفِكَاك الأسير، وأن لا يُقتل مسلم بكافر. وإنما نهى النبي - ﷺ - عن كتابة غير القرآن في أول الإسلام لئلا يختلط القرآن بغيره، فلما =

الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ، وَكَثُرَتِ الْفَتَاوَى وَالْوَأَاقِعَاتُ وَالرَّجُوعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمَهَمَّاتِ، فَاشْتَغَلُوا بِالنَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ وَالْاجْتِهَادِ وَالِاسْتِنْبَاطِ وَتَمْهِيدِ الْقَوَاعِدِ وَالْأُصُولِ، وَتَرْتِيبِ الْأَبْوَابِ وَالْفُصُولِ، وَتَكْثِيرِ الْمَسَائِلِ بِأَدِلَّتِهَا وَإِيرَادِ الشُّبْهِ بِأَجُوبَتِهَا، وَتَعْيِينِ الْأَوْضَاعِ وَالِاصْطِلَاحَاتِ، وَتَبْيِينِ الْمَذَاهِبِ وَالِاخْتِلَافَاتِ.

فلهذا لم تكتب الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ غير القرآن إلا نادراً، ولما أَمِنَ التَّبَاسُ^(١) القرآن بغيره في عهد اتباع التابعين ودعت الحاجة إلى التدوين فعلوه فدُونُوا أَوَّلًا الْأَحَادِيثَ النَّبَوِيَّةَ دُونَ تَبْوِيبِ وَفِي صَحِيحِ الْبَخَارِيِّ مَا يَقْتَضِي وَقُوعَ هَذَا فِي عَهْدِ التَّابِعِينَ، قَالَ فِي «كِتَابِ الْعِلْمِ» بَابِ «كَيْفَ يَقْبُضُ الْعِلْمُ» وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزْمٍ: انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ. وَأَمَّا تَدْوِينُ الْحَدِيثِ مَبُوبًا فَمِنْ أَوَّلِ مَنْ فَعَلَهُ الرَّبِيعُ بْنُ صَبِيحٍ، وَسَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ وَغَيْرُهُمَا ثُمَّ دَوَّنَ الْعُلَمَاءُ أَقْوَالَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ ثُمَّ دَوَّنُوا الْفِقْهَ وَأَصُولَهُ وَالْعَقَائِدَ.

قوله: (الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ) أي في العقائد وقوله: (الْفَتَاوَى وَالْوَأَاقِعَاتِ) أي في الفروع.

قوله: (بِالنَّظَرِ) هو الفكر في حال المنظور فيه، (وَالِاسْتِدْلَالِ) إقامة الدليل، (وَالِاجْتِهَادِ) بذل الجهد أي الطاقة في تحصيل ظن بحكم شرعي عملي، (وَالِاسْتِنْبَاطِ)

= عُلِمَ الْقُرْآنُ وَتَمَيَّزَ، وَأُفْرِدَ بِالضَّبْطِ وَالْحِفْظِ، وَأُمِنَتْ عَلَيْهِ مَفْسَدَةُ الْاِخْتِلَاطِ، أُذِنَ فِي الْكِتَابَةِ. وَقَدْ قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّمَا كَانَ النَّهْيُ عَنْ كِتَابَةِ مَخْصُوصَةٍ، وَهِيَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ كِتَابَةِ الْحَدِيثِ وَالْقُرْآنِ فِي صَحِيفَةٍ وَاحِدَةٍ خَشِيةُ الْاِتِّبَاسِ، وَكَانَ بَعْضُ السَّلَفِ يَكْرَهُ الْكِتَابَةَ مُطْلَقًا. وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَرْخِصُ فِيهَا حَتَّى يَحْفَظَ، فَإِذَا حَفِظَ مَحَاها. وَقَدْ وَقَعَ الْاِتِّفَاقُ عَلَى جَوَازِ الْكِتَابَةِ وَإِبْقَائِهَا، وَلَوْ لَا الْكِتَابَةُ مَا كَانَ بِأَيْدِينَا الْيَوْمَ مِنَ السَّنَةِ إِلَّا أَقَلُّ الْقَلِيلِ.

وقال الحافظ ابن حجر في «الفتح» ٢٠٤ / ١: وقد استقر الأمر، والإجماع انعقد على جواز كتابة العلم، بل على استحبابه، بل لا يبعد وجوبه على من خشي النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم.

(١) هكذا بالأصل، والصواب: التباس.

وَسَمُّوا مَا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفِقْهِ، وَمَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ إِجْمَالًا فِي إِفَادَتِهَا الْأَحْكَامَ بِأُصُولِ الْفِقْهِ،

استخراج الحكم المذكور من دليله أي تحصيل ظنه فهو والاجتهاد متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بالاعتبار.

قوله: (وَسَمُّوا مَا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ... إلخ) أي سمو ذلك المدون المفيد لمن نظره أن المجتهد علمه عن دليله الشرعي بالفقه؛ فالفقه على هذا اسم للمسائل المدونة من حيث حصول علم حكمها للمجتهد عن دليلها إذ المقلد المطالع لها إنما يحصل له معرفة حكم المسألة عند إمامه، وأن دليله عليها كذا إلا أنه يعرف الأحكام معرفة ناشئة عن الدليل، وهذا المعنى الذي ذكرناه للفقه بناء على إطلاق أسماء العلوم على المعلومات كما تطلق على إدراكها يقال فلان يعلم النحو أي المسائل المدونة في كتبه، وإنما حملنا عليه كلام الشارح لأنه لا يصح حمله على المعنى المشهور أوائل كتب الأصول من أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية؛ لأن الواقع في كلام الشرح أن الفقه اسم لما يفيد هذا المعنى لا له، وأما حمل ما في قوله: وسموا ما يفيد... إلخ على ملكة الاستنباط فإنه وإن صحَّ في نفسه فسياق الكلام كقوله: تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الأبواب ينبئ عنه.

وقوله: (عَنْ أَدْلَتِهَا) متعلق بمقدر هو نعت لقوله: (معرفة) أي سمو ما يفيد معرفة الأحكام العملية إلى أصله عن أدلتها ويخرج بقوله: (عن أدلتها) علم جبريل والرسول فإن ليس عن اكتساب من دليل بل هو علم ضروري بالحكم مع دليله.

قوله: (وَمَعْرِفَةُ أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ) عطف على (ما) أي وسموا معرفة أحوال الأدلة إجمالاً ومعنى معرفة حال الدليل من جهة الإجمال معرفة كونه عاماً أو خاصاً أو مجملاً أو شيئاً ونحو ذلك من غير نظر إلى كونه دالاً في خصوص مسألة في الصلاة أو في الزكاة مثلاً فإن تلك جهة تفصيل، وقوله: (في إفادتها) متعلق بأحوال؛ أي: معرفة أحوال الأدلة من جهة إفادتها الأحكام لا من جهة ثبوتها في نفسها.

وَمَعْرِفَةَ الْعَقَائِدِ عَنْ أَدِلَّتِهَا بِالْكَلَامِ؛ لِأَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهِ كَانَ قَوْلُهُمْ: الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا.
وَلِأَنَّ مَسْأَلَةَ الْكَلَامِ كَانَ أَشْهَرَ مَبَاحِثِهِ وَأَكْثَرَهَا نِزَاعاً وَجِدَالاً، حَتَّى إِنَّ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ
قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ.
وَلِأَنَّهُ يُورِثُ الْقُدْرَةَ عَلَى الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَالْإِزَامِ الْخُصُومِ،.....

قوله: (وَمَعْرِفَةَ الْعَقَائِدِ عَنْ أَدِلَّتِهَا بِالْكَلَامِ) المراد أدلتها اليقينية بناء على أنه لا عبرة
بالظن في الاعتقادات؛ ولذا عرف في المقاصد بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة
اليقينية وكذا في شرحه وغيرهما، وقد وقع لشيخنا المحقق ابن الهمام في المسامرة أن
من مسائل العقائد ما دليله ظني لبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم وحررنا الكلام
فيه في شرحها.

قوله: (لِأَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهِ كَانَ... إلخ) عنوان الشيء ما ينبىء عليه إجمالاً وفي قوله
كان تنبيهه على أنه لم يستمر إنما كان في كتب القدماء وعدل عنه المتأخرون إلى التعبير
بالفصل والبحث ونحوهما اختصاراً.

قوله: (وَلِأَنَّ مَسْأَلَةَ الْكَلَامِ) أي كلام الله تعالى فاللام فيه للعهد.

قوله: (حَتَّى إِنَّ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ) كأنه يريد بالمتغلبة
المتقلبين على أهل الحق لكونهم ولاية عليهم بإكراههم على القول بباطل لنسبة توهموها
حقاً إذ لا يليق بالشارح إرادة المتبادر من لفظ المتغلبة وهو المتغلب على أمور المسلمين
ومنصب الإمامة العظمى بغير حق؛ لأن المحنة بذلك كانت في زمن خلفاء بني العباس
ولم يكونوا متعلقين بهذا المعنى بل قد صرح الشارح آخر هذا الشرح بأنهم كانوا خلفاء
وإن خلافتهم كانت باتفاق أهل الحل والعقد من الأمة، وأول من أظهر من بني العباس
القول بخلق القرآن وامتنح الناس به المأمون في سنة ٢١٢ هـ بعد وفاة الشافعي بنحو
سبع سنين؛ فأجاب أكثر من دعاه إلى ذلك كرهاً وأبى بعضهم فسجن منهم أبو مسهر
الغساني إلى أن مات في أيام المعتصم، ثم لما ولي أخوه المعتصم وهو أبو إسحاق

كالْمَنْطِقِ لِلْفَلَسَفَةِ.

وَلَأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي إِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتَتَعَلَّمُ بِالْكَلَامِ، فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ هَذَا الْإِسْمَ لِذَلِكَ، ثُمَّ خُصَّ بِهِ، وَلَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْرِهِ تَمْيِيزًا.

وَلَأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَإِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرِهِ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِالتَّأَمُّلِ

محمد بن هارون الرشيد اشتدت المحنة وضرب الإمام أحمد ثم لما ولي بعده ابنه الواثق هارون فبالغ في المحنة بإشارة القاضي أحمد بن أبي دؤاد (بهمزة مفتوحة ممدودة بعد الدال المهملة المضمومة)، وقُتل أحمد بن نصر الخزاعي سنة ٢٣١هـ بسبب ذلك، وفي هذه السنة مات الإمام أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي بالسجن، ويقال إن الواثق تاب في آخر عمره عن ذلك، ثم لما ولي المتوكل جعفر بن المعتصم أواخر سنة اثنتين وثلاثين ومائتين رفع المحنة وقمع البدعة وأكرم الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه، وكون بني العباس قتلوا كثيرًا من أهل الحق غير معروف، ولو قال بعض أهل الحق لأجاد.

قوله: (كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَسَفَةِ) جعل في المواقف كونه كالمنطق للفلسفة وجهًا مستقلًا مغايرًا لكونه يورث قدرة وما سلكه الشارح أليق فإن وجه شبهه بالمنطق كون كل منهما يورث قدرة.

قوله: (وَلَأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُومِ) لأن أول واجب المعرفة أو النظر المؤدي إليها على الخلاف وعلى الأول فالنظر هو الطريق إليها وإنما يعرف بعلم الكلام؛ لأن مباحث النظر منه على المختار.

قوله: (فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ هَذَا الْإِسْمُ) أي أولاً لوجود مسوغ الإطلاق بقرينة.

قوله: (ثُمَّ خُصَّ بِهِ تَمْيِيزًا) أي لتمييز ذلك عن غيره وغيره عنه وما زعمه الشارح من كون التخصيص لقصد التمييز متأخرًا عن الإطلاق في الزمان غير متعين إذ لا مانع من اقتران قصد التمييز بإطلاق الاسم.

قوله: (وَلَأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ) هو وما بعده وجوه لتسمية معرفة العقائد بعلم

وَمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ.

وَلأنَّهُ أَكْثَرُ الْعُلُومِ خِلَافاً وَنِزَاعاً، فَيُشْتَدُّ افْتِقَارُهُ إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِينَ وَالرَّدَّ عَلَيْهِم.

وَلأنَّهُ لِقُوَّةُ أدَلَّتِهِ صَارَ كَأَنَّهُ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَا عَدَاهُ مِنَ الْعُلُومِ، كَمَا يُقَالُ لِلْأَقْوَى مِنَ الْكَلَامِينَ: هَذَا هُوَ الْكَلَامُ.

وَلأنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ عَلَى الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السَّمْعِيَّةِ أَشَدُّ الْعُلُومِ تَأْثِيراً فِي الْقَلْبِ وَتَغْلُغْلاً فِيهِ، فَسُمِّيَ بِالْكَلامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلِمِ وَهُوَ الْجَرْحُ،.....

الكلام كل منهما مستقل هذا هو ظاهر العبارة فهو عطف على قوله؛ لأن عنوان مباحثه ويحتمل عطفه على قوله: (تمييزاً) ويكون هو وما بعده عللاً للتخصيص في قوله: (ثم خص به) ولم يطلق على غيره وعلى هذا اقتصر العز بن جماعة.

قوله: (وَتَغْلُغْلاً) أي دخولاً، قال الأزهري في التهذيب: «غَلَّ في كذا وانغَلَّ وتغلغل دخل فيه» ومثله في المحكم وزاد: «تغلل» وقال إنه يعني: «الدخول المفسر به يكون في الجواهر والأعراض» ويتجه بحسب قاعدة الصرف أن يكون في تغلل وتغلغل مبالغة في الدخول بالنسبة إلى غلَّ.

قوله: (فَسُمِّيَ بِالْكَلامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلِمِ وَهُوَ الْجَرْحُ) استبعد بعض المحتسبين اشتقاق الكلام من الكلم بمعنى الجرح تبعاً للرضي الأستراباذي لكن لم يذكر الرضي مستند الاستبعاد هو قد استند [...] ^(١) إلى أن الكلام لم يستعمل بمعنى الجرح بناء منه على أن المراد الاشتقاق الصغير؛ إذ يعتبر فيه التوافق في المعنى والحروف الأصلية بترتيبها، وليس مراد من قال إن الكلام مشتق من الكلام بمعنى الجرح إلا الاشتقاق الأكبر ولا يعتبر فيه إلا التناسب في المعنى ويلتقي فيه بالتوافق في بعض الحروف نحو:

(١) غير واضح بالأصل.

وهذا هو كلام القدماء.

ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة، لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد.

وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين،

ثلم وثلب، وجهة التناسب هنا أن الكلام يؤثر في الفؤاد كتأثير الجراحة في البدن، قال الشاعر:

وجرح اللسان كجرح اليد

قوله: (وهذا) أي معرفة العقائد عن أدلتها دون خلط، الفلسفيات هو كلام القدماء ومن المصنفات على هذه الطريقة الفقه الأكبر لأبي حنيفة وغيره من العقائد المؤلفة للمتقدمين، قوله: (لما ورد) متعلق بـ (الخلاف) أي خلاف ما ورد به ظاهر السنة، وخص بالذكر السنة وما جرى عليه جماعة الصحابة، وإن خالفت المعتزلة ظاهر الكتاب أيضاً؛ لأنهما المعتبر أن في تسمي أهل الحق بأهل السنة والجماعة واصل بن عطاء هو وعمرو بن عبيد أول من أسس قواعد الخلاف لما ذكر وكلاهما بصري وكلاهما اعتزل مجلس الحسن، وكان واصل بليغاً متشدقاً ولبلاغته كان لا ينطق بالراء لأنه كان يلثغ به يسيراً، وقد ضرب هجره الراء مثلاً؛ فقل: «هجره هجر واصل للراء»، ومع كونه روى عن الحسن وغيره ولم يخرج له أحد من أصحاب الكتب الستة لكونه داعية إلى بدعته ولاتهامه بالكذب ولد سنة ثمانين من الهجرة وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائة، والحسن البصري هو الإمام الجليل الشأن الرفيع الذكر رأس في العمل والعلم ذهبت أهل البصر إلى أنه أفضل التابعين مطلقاً توفي في رجب سنة عشرة ومائة.

قوله: (ويثبت المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الإيمان والكفر فإن الفاسق عندهم مخلد في النار وهو خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر فليس بمؤمن ولا

فَقَالَ الْحَسَنُ: قَدْ اغْتَزَلَ عَنَّا، فَسَمُّوا الْمُعْتَزِلَةَ، وَهُمْ سَمُّوا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ
وَالْتَّوْحِيدِ، لِقَوْلِهِمْ بِوَجوبِ ثَوَابِ الْمُطِيعِ وَعِقَابِ الْعَاصِي عَلَى اللَّهِ وَنَفْيِ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ
عَنْهُ.

ثُمَّ إِنَّهُمْ تَوَعَّلُّوا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ

كافر كما سيأتي عنهم في الشرح، وليس المراد الواسطة بين الجنة والنار؛ لأن تلك مقالة
لبعض السلف في الأعراف أنها واسطة بين الجنة والنار وأن أهلها من استوت حسناته
وسيئاته، ولكن مآلهم إلى الجنة فأيسته^(١) دار خلد، وقيل في أهل الأعراف غير ذلك
والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك.

قوله: (فَقَالَ الْحَسَنُ: قَدْ اغْتَزَلَ عَنَّا) أو رد عليه أنه سيأتي أن الحسن قال: بأنه لا
مؤمن ولا كافر بل هو منافق فلا اعتزال عن مذهبه في إثبات المنزلة بين المنزلتين وأجيب
بأن الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين
المنزلتين عند الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على أنه قد حكى عنه الرجوع عنه هذا القول إلى القول
بأنه مؤمن عاص.

قوله: (لِقَوْلِهِمْ بِوَجوبِ ثَوَابِ الْمُطِيعِ... إلخ) يعني أنهم نظروا في التسمية المذكورة
إلى أمرين:

الأول: وجوب الثواب والعقاب زعمًا منهم أنه العدل.

والثاني: نفي الصفات زعمًا منهم أنه التوحيد.

قوله: (تَوَعَّلُّوا) أي بالغوا في الدخول لأن أوغل في الشيء معناه دخل فيه كما فسر
به أبو عبيدة نقله عنه الأزهرى والتفعل تكلف دال على المبالغة.

(١) هكذا بالأصل.

وَتَشَبَّثُوا بِأَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأُصُولِ، وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ لِأُسْتَاذِهِ أَبِي عَلِيٍّ الْجَبَائِيِّ: مَا تَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ أَخْوَةِ، مَاتَ أَحَدُهُمْ مُطِيعاً وَالْآخَرُ عَاصِياً وَالثَّالِثُ صَغِيراً؟

فَقَالَ: إِنَّ الْأَوَّلَ يُثَابُ بِالْجَنَّةِ، وَالثَّانِي يُعَاقَبُ بِالنَّارِ، وَالثَّالِثُ لَا يُثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ.

قَالَ الْأَشْعَرِيُّ: فَإِنْ قَالَ الثَّالِثُ: يَا رَبِّ أَمِئْتُ صَغِيراً وَمَا أَبْقَيْتَنِي إِلَى أَنْ أَكْبُرَ فَأَوْمَنَ بِكَ وَأَطِيعَكَ فَأَدْخُلَ الْجَنَّةَ!! مَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ تَعَالَى.

فَقَالَ: يَقُولُ الرَّبُّ: إِنِّي كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ،

قوله: (وَتَشَبَّثُوا بِأَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأُصُولِ) كنفهم الصفات، وقولهم بوجوب الأصلح ونفيهم الرؤية وغير ذلك.

قوله: (إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ) وهو علي بن إسماعيل بن أبي بشر واسمه إسحاق بن سالم بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري الصحابي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وللشيخ أبي الحسن مصنفات كثيرة، قال بعضهم: هي خمسة وخمسون مصنفًا، ولد سنة ستين ومائتين وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، قال القاضي أبو بكر الباقلاني مقدم أهل السنة والجماعة: أفضل أحوالي أن أفهم كلام الشيخ أبي الحسن، وقد أجاد أبو نصر بن السبكي في ترجمته التي أودعها طبقاته الكبرى.

قوله: (لَأُسْتَاذِهِ أَبِي عَلِيٍّ الْجَبَائِيِّ) اسمه محمد بن عبد الوهاب بن سلام بتخفيف اللام، وينسب هو وابنه هاشم إلى جباء بضم الجيم وتشديد الموحدة قرية من قرى البصرة، كان شيخ المعتزلة وتلاه في ذلك ابنه أبو هاشم، ولد أبو علي سنة خمس وثلاثين ومائتين وتوفي سنة ثلاثة وثلاثمائة، وتوفي ابنه أبو هاشم سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، لأبي علي تفسير مطول فيه اختيارات غريبة ردَّ عليه كثيرًا منه الشيخ أبو الحسن الأشعري.

قوله: (لَا يُثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ) إن قيل لا واسطة بين داري الثواب والعقاب عند المعتزلة

فَكَانَ الْأَصْلَحَ لَكَ أَنْ تَمُوتَ صَغِيرًا.

قَالَ الْأَشْعَرِيُّ: فَإِنْ قَالَ الثَّانِي: يَا رَبِّ لِمَ لَمْ تُمِثْنِي صَغِيرًا لِئَلَّا أَعْصِي فَلَا أَدْخُلَ النَّارَ؟ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ؟

فَبُهِتَ الْجِبَائِيُّ، وَتَرَكَ الْأَشْعَرِيُّ مَذْهَبَهُ وَاشْتَغَلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِبْطَالِ رَأْيِ الْمُعْتَزِّلَةِ وَإِثْبَاتِ مَا وَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَمَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ، فَسُمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ.

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلَسَفَةُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاصَّ فِيهَا الْإِسْلَامِيُّونَ حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ فِيمَا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ، فَخَلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسَفَةِ لِيَتَحَقَّقُوا مَقَاصِدَهَا، فَيَتِمَّ كُنُوزُهَا مِنْ إِبْطَالِهَا،

فكيف ينسب إلى رئيسهم وهو للجبائي القول بعدم الثواب والعقاب، أجيب بأن: عدم الوساطة بين داري الثواب والعقاب لا يستلزم عدم الوساطة بين الثواب والعقاب فيجوز انتفاؤها عندهم، بل قد قالوا بوقوعه فإنهم قائلون بأن أطفال المشركين في الجنة وأنهم خدم لأهلها، فقله على لسان الثالث: (فأدخل الجنة) أي: دخول مثاب بها.

قوله: (فَكَانَ الْأَصْلَحَ لَكَ أَنْ تَمُوتَ صَغِيرًا) هو مبني على ما ذهب إليه معتزلة البصرة من أنه يجب على الله أن يفعل بالعبد ما هو الأصح له في الدين؛ أي: الأنفع له، وقالوا: تركه بخل وسفه يجب تنزيهه الله تعالى عنه، ثم منهم من اعتبر في الأنفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفعه ومن هؤلاء الجبائي فلزمه ما مر، ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب في من مات صغيراً، وأما معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى وجوب الأصح في الدين والدينا معاً لكن بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير وهم وإن لم يلزمهم في مسألة الأطفال الثلاثة شيء فالإلزام عليهم في غيره أشد قبحاً وشناعة كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

قوله: (فَسُمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ) هؤلاء هم الأشاعرة وهم المشهورون بهذا

وَهَلُمَّ جَرًّا، إِلَى أَنْ أَدْرَجُوا فِيهِ مُعْظَمَ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ، وَخَاضُوا فِي الرِّيَاضِيَّاتِ، حَتَّى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ لَوْلَا اشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ، وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ.

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ، لِكَوْنِهِ أَسَاسَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَأْسَ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ، وَكَوْنِ مَعْلُومَاتِهِ الْعَقَائِدَ الْإِسْلَامِيَّةَ، وَغَايَتَهُ الْفُوزَ بِالسَّعَادَاتِ الدِّينِيَّةِ وَالْدُّنْيَوِيَّةِ، وَبَرَاهِينِهِ الْحُجَجِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدَلَّةِ السَّمْعِيَّةِ.

الاسم في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وأما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بذلك هم الماتريديّة أتباع أبي منصور الماتريدي، وما تزيد من قرى سمرقند، وقد دخلت الآن فيها وهي المثناة الفوقية بعد الألف وبعدها راء مهملة مكسورة ثم مثناة تحتية ساكنة وآخره دال مهملة، وبين الفريقين خلاف في مسائل كمسألة التكوين ومسألة الاستثناء في الإيمان وغيرهما، وقد بين العلامة ابن السبكي أن الخلاف في أكثرها لفظي.

قوله: (هَلُمَّ جَرًّا) أي: قالوا لخلطهم الفلسفة هلم؛ أي تعال^(١) جَرًّا؛ أي: شيئاً فشيئاً، وهذا القول بلسان حالهم، والمعنى أنهم تدرجوا في الخلط شيئاً فشيئاً حتى أدخلوا معظم الطبيعيات أي مباحث العلم الطبيعي؛ وهو علم يبحث فيه عن أحوال الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الأحوال والثبات فيها، ومباحثه مباحث الأعراض بأنواعها ومباحث الجواهر من فلكيات وعنصريّات، وأما الإلهيات فهي مباحث العلم الإلهي وهو علم يبحث فيه عن أحوال المجردات عن المادة الجسمية في الذهن والخارج وما يعرض لها، ونسب ما بينها وما يعمّها وما يختصّها، والرياضيات مباحث العلم الرياضي وهو علم يبحث فيه عن أحوال المعلومات المجردة عن المادة في الذهن فقط؛ وأنواعه أربعة: الهندسة والهيئة والعدد والموسيقى، وخوضهم فيها: بمعنى أنهم ذكروا أشياء من الهندسة وشيئاً مما يتعلق بالهيئة وبالعدد.

قوله: (وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ) بين شرفه من جهات خمس:

(١) وردت بالأصل: تعالى.

وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيهِ وَالْمَنْعِ عَنْهُ، فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّينِ وَالْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيلِ الْيَقِينِ، وَالْقَاصِدِ إِفْسَادِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِينَ، وَالْخَائِضِ فِيهَا لَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ مِنْ عَوَامِضِ الْمُتَقَلِّسِينَ.

وَالْأَفْكَافُ يُتَصَوَّرُ الْمَنْعُ عَمَّا هُوَ مِنْ أَصْلِ الْوَاجِبَاتِ وَأَسَاسِ الْمَشْرُوعَاتِ.

ثُمَّ لَمَّا كَانَ.....

الأولى: جهة شرف ما يبتنى عليه وهو علم أحكام الله تعالى.

الثانية: جهة شدة الحاجة إليه لكونه رئيس العلوم الدينية التي إليه تنتهي وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها ومبادئها؛ وأما مبادئه فيبينة بنفسها أو مبنية فيه ولا يحتاج إلى علم آخر يثبت فيه مبادئه [فمنه تستمد]^(١) العلوم وهو لا يستمد من علم آخر.

الثالثة: جهة شرف معلوماته؛ فإن معلوماته العقائد الإسلامية التي هي مباحث الذات والصفات والأفعال وهي أشرف المعلومات.

الرابعة: جهة شرف الغاية؛ فإن غايته أشرف الغايات.

الخامسة: شرف أدلته؛ فإنها أوثق الأدلة لأنها قطعية تظاهر عليها العقل والنقل.

قوله: (وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ) جواب سؤال مشهور حاصله كيف يثبت له ما ذكرته من الشرف مع ذم السلف له إذ المنقول عن السلف في ذم الكلام كثير جداً مشهور عن الأئمة الأربعة وغيرهم، وحاصل الجواب: أن الشرف ثابت له في نفسه من الجهات الخمس وأن النهي لأمر عارضة خارجة عن ذاته غير لازمة له بل تنفك عنه كثيراً فالنهي دائر معها فالممنوع منه هو المتعصب لأتباعه هوى نفسه وذلك مذموم في كل علم.

وقوله: (وَالْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيلِ الْيَقِينِ) مأخذه قول الإمام أبي بكر البيهقي أن نهى

(١) غير واضحة بالنسخة (أ) هكذا وجدتها في النسخة (ب).

مَبْنَى الْكَلَامِ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِوُجُودِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ وَتَوْحِيدِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، ثُمَّ مِنْهَا إِلَى سَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ، نَاسَبَ تَصْدِيرُ الْكَلَامِ بِالتَّنْبِيهِ عَلَى وُجُودِ مَا يُشَاهَدُ مِنَ الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ، وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِهَا لِيَتَوَسَّلَ بِذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا هُوَ الْأَهَمُّ، فَقَالَ:

(قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ) وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ،

الشافعي وغيره عنه إنما هو لإشفاقهم على الضعفة أن لا يبلغوا ما يريدون منه فيضلوا أو: «الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين» هو ظاهر من قول الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَأْيِي فِي أَصْحَابِ الْكَلَامِ أَنْ يَضْرِبُوا بِالْجَرِيدِ وَيُنَادِي عَلَيْهِمْ فِي الْعَشَائِرِ هَذَا جَزَاءُ مَنْ تَرَكَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَاشْتَغَلَ فِي عِلْمِ الْأَوَائِلِ هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ عَلَى خُطْبَةِ الشَّرْحِ وَتَمْهِيدِهِ أَمَامَ مَقْصُودِهِ.

قوله: (مَبْنَى الْكَلَامِ) أي: علم الكلام.

قوله: (ثُمَّ مِنْهَا) أي ثم الانتقال في الاستدلال منها؛ أي من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله إلى سائر السمعيات؛ وسائر هنا بمعنى جميع كما نقله في الصحاح، وإن كانت تستعمل كثيرا بمعنى باقي إذ المراد هنا كل ما لا سبيل إليه للعقل باستقلاله.

قوله: (وَتَحَقُّقُ) مصدر مضاف إلى العلم معطوف على قوله: (وجود).

قوله: (قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ) أي أهل السنة بناء على أن مقول قال: هو مجموع ما في الكتاب، ويحتمل أن يراد أهل الحق في هذه المسألة فقط، وعليه فهم إما من عدا السوفسطائية، وأما أهل السنة أيضا؛ لأنهم أهل الحق في جميع مسائل الاعتقاد وما يتعلق بها وتخصيصهم بالذكر؛ لأنهم المعتد بقولهم فكأنهم هم القائلون دون غيرهم.

قوله: (هُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ) بكسر الموحدة سمي المطابق الواقع حقا لأنه ثابت لا يسوغ إنكاره من قولهم، حتى الأمر إذا ثبت وقد يطلق الحق على الثابت من الأعيان يقال هذا العقار أو المال حق لفلان؛ أي ثابت، ويقال: الجنة حق والنار حق وما أشبه ذلك بمعنى ثابت الوجود، ويطلق أيضًا على الثابت شرعًا من الأفعال تقول: القصاص

يُطْلَقُ عَلَى الْأَقْوَالِ وَالْعَقَائِدِ وَالْأَدْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ، بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا عَلَى ذَلِكَ.
وَيُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ.

وَأَمَّا الصَّدْقُ فَقَدْ شَاعَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَقْوَالِ خَاصَّةً، وَيُقَابِلُهُ الْكَذِبُ.

حق؛ أي: ثابت للمجني عليه ففي الكشف وتفسير البيضاوي في الكلام على قوله تعالى: ﴿فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٦] الحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، يقال: حق الأمر إذا ثبت، قال البيضاوي: «يعم الأعيان الثابتة والأفعال الصائبة والأقوال الصادقة»، بتفسير الشارح الحق بأنه الحكم المطابق هو بحسب ما يليق بعبارة المتن، وأما فتح الموحدة في قوله: (المُطَابِق) فإنه وإن وافق الفرق الآتي لا يوافق قوله: (وأما الصدق) ولا قوله: (وقد يفرق) فليتأمل.

قوله: (يُطْلَقُ) أي: الحق.

قوله: (وَالْأَدْيَانِ) أي: الملل.

قوله: (عَلَى ذَلِكَ) أي على الحكم المطابق للواقع والإطلاق على كل من الأمور الأربعة باعتبار الاشتمال المذكور حقيقي على [وزان]^(١) إطلاق الحيوان على الإنسان لاشتمال الإنسان عليه.

قوله: (وَأَمَّا الصَّدْقُ فَقَدْ شَاعَ) أي: بحسب الاستعمال في الأقوال خاصة؛ فهو أخص من الحق مطلقاً بحسب الاستعمال الشائع، وفي قوله: (شاع) إشارة إلى أن الصدق قد استعمل لغة أيضاً في غير القول، وهو العقد المطابق استعمالاً غير شائع بالنسبة إلى عموم الناس، أما بالنسبة إلى الخصوص فقد استعمله السادة الصوفية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ استعمالاً سائغاً فيما بينهم؛ فإن الصدق عندهم استواء السر والعلانية والظاهر والباطن بأن لا

(١) هكذا بالأصل.

وَقَدْ يُفْرَقُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْمطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ، وَفِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ، فَمَعْنَى صَدَقَ الْحُكْمُ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ، وَمَعْنَى حَقِّيَّتِهِ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ إِيَّاهُ.
(حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ) حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتُهُ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ، كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ، بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ وَالكَاتِبِ.....

يكذب أحوال العبد أعماله ولا أعماله أحواله وجعلوا الإخلاص لازماً له أعم؛ فقالوا:
كل صادق مخلص وليس كل مخلص صادقاً.

قوله: (وَقَدْ يُفْرَقُ... إلخ) إشارة إلى تساوي معنى الحق حيث فسر بالحكم المطابق للواقع، ويعني الصدق، وأن الفرق بينهما اعتباري.

قوله: (تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ) بأن يكون المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع ثم ينظر إلى مطابقة الحكم له والمنظور إليه في الاعتبار الثاني هو الحكم ثم ينظر إلى مطابقة الواقع له.

قوله: (وَمَعْنَى حَقِّيَّتِهِ) مطابقة الواقع إياه حقيقة الحكم بمعنى كونه بحيث يطابقه الواقع وصف له، لكن لما كانت المطابقة نسبة بينه وبين الواقع لم يتأت وصف الحكم بها بلفظ مفرد لاستدعاء ذكر النسبة بين الشئين ذكر طرفيها فعبر عنها بما في الشرح على وجه التسامح، والأولى في التعبير أن يقال كون الحكم بحيث يطابقه الواقع.

قوله: (مَا بِهِ الشَّيْءُ^(١) هُوَ هُوَ) الظاهر عود الضميرين المنفصلين للشئ؛ أي: ما به الشئ ذلك الشئ؛ مثلاً ماهية الإنسان حيوان ناطق، وذلك هو الذي بسببه يكون الإنسان إنساناً؛ فإن قيل: التعريف على هذا غير مانع إذ يصدق العلة الفاعلية، أجيب: بأن الفاعل ما به الشئ موجود لا ما به الشئ ذلك الشئ بناء على أن الماهيات ليست يجعل جاعل، وهو مبنى التعريف أيضاً، وقيل: بل أحد الضميرين للموصول والآخر

(١) أي: مفهوم.

مِمَّا يُمَكِّنُ تَصَوُّرَ الْإِنْسَانِ بِدُونِهِ، فَإِنَّهُ مِنَ الْعَوَارِضِ.

وقد يُقَالُ: إِنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ حَقِيقَةً، وَبِاعْتِبَارِ تَشَخُّصِهِ هُويَّةً، وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذَلِكَ مَا هِيَ.

للشيء، فلا يتوهم ورود الفاعل على التعريف حينئذ، لكن أورد على ظاهره بناء على هذا أنه يصدق حينئذ على العرضي؛ أي: يصدق على الضاحك أنه ما به الإنسان ضاحك فيكون التعريف غير مانع، وأما ما جعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم فخلاف المتبادر والاصطلاح، وعلى ما قدمناه أولاً وهو المتجه فالأخصر أن يقال في التعريف ما به الشيء هو.

قوله: (مَا يُمَكِّنُ تَصَوُّرَ الْإِنْسَانِ بِدُونِهِ) أي: بالكنه^(١) أما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً فإن قيل تعريف العرضي بأنه ما يمكن تصور الذات بالكنه بدونه يفيد أن الذاتي ما لا يمكن تصور الذات بالكنه بدونه، ويرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الأخص. أجيب: بأن ما ذكره لا يتعين كونه تعريفاً للعرضي مساوياً له كما يشير إليه قوله: (فإنه من العوارض) وإذا لم يكن تعريفاً لم يكن المستفاد منه تعريفاً فلا إيراد.

قوله: (وقد يُقَالُ... إلخ) هو الذي جرى عليه في المقاصد وقد أشار في هذا الشرح إلى أن من الناس من لا يفرق بين الحقيقة والماهية، ومنهم من يفرق بينهما وبين كل منهما وبين الحرية فرقاً اعتبارياً، وزاد في شرح المقاصد أنه قد يراد بالهوية الشخصية أي الحقيقة الجزئية وقد يراد بها الوجود الخارجي واستعمال الهوية في الحقيقة الجزئية هو المتعارف كما يشير إليه عبارة شرح المواقف، فإن عبارته: «والحقيقة الجزئية تسمى هوية، وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي» انتهت، فإن قيل: ما جهة التغاير بين قول شرح العقائد وباعتبار الشخص هوية وقول شرح المقاصد: «إنه قد يراد بالهوية الشخص» قلنا: جهة التغاير أن المسمى على ما في شرح المقاصد هو الماهية

والشَّيْءُ عِنْدَنَا الْمَوْجُودُ، وَالثُّبُوتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُودُ وَالْكَوْنُ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ، مَعْنَاهَا بَدِيهِيُّ التَّصَوُّرِ.

فَإِنْ قِيلَ: فَالْحُكْمُ بِثُبُوتِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ يَكُونُ لَغَوًّا، بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا: الْأُمُورُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ. قُلْنَا: الْمُرَادُ أَنَّ مَا نَعْتَقِدُهُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَنُسَمِّيهِ بِالْأَسْمَاءِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ

والتشخص؛ فالتشخص جزء المسمى، وعلى ما في شرح العقائد الماهية كمال المسمى، والتشخص ملاحظ في تسميتها هوية.

قوله: (والشَّيْءُ عِنْدَنَا) أي: معشر الأشاعرة الموجود، لكن الأشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء مجازاً على ما يعم الموجود والمعدوم، وحمل الشيء في عبارة المتن على هذا أولى؛ لأنه لا يتوجه معه السؤال الذي ذكره الشارح فلا يحتاج إلى جوابه، ولأن السوفسطائية لا يخصون بالإنكار حقائق الموجودات فقط بل ينكرون الحسيات والبدييات والنظريات.

قوله: (وَالثُّبُوتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُودُ وَالْكَوْنُ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ) خالفه في شرح المقاصد في الثبوت والتحقيق فجعلها متساويين لا مترادفين، والفرق أن مفهوم اللفظين المترادفين واحد لوضعهما لمعنى واحد كالحنطة والبر واللفظان المتساويان ما صدقهما واحد ومفهومهما مختلف كالناطق والضاحك.

قوله: (فَإِنْ قِيلَ: فَالْحُكْمُ) أتى بالفاء فيها ليؤكد التنبيه على تفرع السؤال عما سبق وهو مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة بأنها ما به الشيء هو هو من حيث التحقق وأن الشيء بمعنى الموجود، وأن التحقق والوجود والثبوت بمعنى ووجه كونه لغوًا فوات المغايرة المشروطة بين الموضوع والمحمول، ولا يكفّ في تفرع السؤال الاقتصار على ملاحظة بعض الثلاثة؛ لأننا لو لم نعتبر ما به التحقق فقلنا عوارض الأشياء ثابتة أو لم نعتبر كون الشيء بمعنى الموجود فقلنا حقائق المعدومات ثابتة أو لم نفسر الثبوت بالوجود؛ أي: خارجاً؛ فقلنا: حقائق الموجودات متصورة لم يكن شيء منها لغوًا.

قوله: (قُلْنَا: الْمُرَادُ) ما نعتقد حقائق الأشياء حاصلة أن جهة تصور الموضوع وجهة

وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُمُورٌ مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَمَا يُقَالُ: وَاجِبُ الوجودِ موجودٌ، وَهَذَا الْكَلَامُ مُفِيدٌ بِمَا يَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ، وَلَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ: الثَّابِتُ ثَابِتٌ، وَلَا مِثْلُ قَوْلِهِ:

أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي

على ما لا يَحْفَى.

وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ لَهُ اعتباراتٌ مختلفةٌ يَكُونُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالشَّيْءِ مُفِيداً بِالنَّظَرِ إِلَى بَعْضِ تِلْكَ الاعتبارِ دُونَ الْبَعْضِ، كَالْإِنْسَانِ إِذَا أُخِذَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيَوَانِيَّةِ مُفِيداً، وَإِذَا أُخِذَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ كَانَ ذَلِكَ لَعَواً.

إثبات المحمول له مختلفان فالمراد بقولنا أولاً: (الثابتة) ثبوتها بحسب اعتقادنا وتسمينا، وبقولنا ثانياً: ثابتة ثبوتها بمعنى وجودها في الخارج ومع اختلاف الجهة يكون الكلام مفيداً، فقوله: (كَمَا يُقَالُ: وَاجِبُ الوجودِ موجود) أي: ما نسميه ونتصوره واجب الوجود موجود في نفس الأمر، وقوله: (ربما يحتاج إلى البيان) أي: بالنسبة إلى بعض الأذهان القاصرة كما نبه عليه، ربما فإنها هنا للتقليل إما بالنسبة إلى غالب الأذهان فأشهر، وأخذ الموضوع ضدّهم باعتبار الاعتقاد لا يحتاج إلى البيان.

قوله: (ولَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ: الثَّابِتُ ثَابِتٌ) الذي هو لغو لا فائدة فيه لاتحاد الموضوع والمحمول فيه باتحاد الجهة، وقوله: (ولا مثل قوله: أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي) فإن كلاً من قوله: (أَنَا أَبُو النَّجْمِ) وقوله: (وشِعْرِي شِعْرِي) محتاج إلى بيان لا محالة بالنسبة إلى غالب الأفهام كان يبين أن معنى قوله: (أَنَا أَبُو النَّجْمِ) أَنَا ذَلِكَ الرَّجُلُ الْمَعْرُوفُ بصفات الكمال من الشجاعة والفتوة والأنفة والحمية، وشِعْرِي ذَلِكَ الشَّعْرُ الْمَشْهُورُ بِالْبَلَاغَةِ لَمْ تَغْيِرْني الْأَيَّامُ، وَلَا غَيَّرَتْ شِعْرِي فَباعْتَبَارِ تَضَمَّنِ قَوْلِهِ: (أَبُو النَّجْمِ) وَصِفِيَةِ الْكَمَالِ تَضَمَّنِ اسْمَ حَاتِمِ الْجُودِ أَوْ قَعَهُ خَبِراً، وَباعْتَبَارِ تَضَمَّنِ قَوْلِهِ: (شِعْرِي) ثَانِياً وَصِفِيَةِ الْبَلَاغَةِ أَوْ قَعَهُ خَبِراً.

قوله: (مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصْدِيقُ بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا) تنبيه على أن اللام في العلم

(وَالْعِلْمُ بِهَا) أي بالحقائق مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا والتَّصَدِيقُ بِهَا وبأحوالها (مُتَحَقِّقٌ)، وَقِيلَ:
الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثَبُوتِهَا؛ لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَا ثُبُوتَ لِشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا
عِلْمَ بِثُبُوتِ حَقِيقَةٍ وَلَا بَعْدَمَ ثُبُوتِهَا.

لاستغراق أنواعه وذلك بمعونة المقام؛ لأن الحكم بثبوت العلم بحقائق الأشياء مقدمة
للاستدلال على ثبوت الصانع، وكما يحتاج الاستدلال إلى العلم بثبوت الحقائق يحتاج
إلى العلم بأحوالها من الحدوث والإمكان ونحوهما، فما قيل من أن المراد العلم بثبوتها
فقط غلط من جهتين ظن وجوب تقدير المضاف وظن الاكتفاء بالثبوت.

قوله: (مُتَحَقِّقٌ بصيغة الفاعل) أي: ثابت ضرورة لا سبيل إلى إنكاره وأما قراءته
بصيغة المفعول بمعنى أن العلم بها معلوم يقيناً ففيه خروج عن أسلوب قوله: (حقائق
الأشياء ثابتة) وفوات الملازمة للأمرين الآتي ذكرهما؛ فإن ملازمة صيغة الفاعل لهذا
الأسلوب، ولقول الشرح ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها ظاهرة بخلاف صيغة
المفعول.

قوله: (لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ) إن أراد نفي العلم التفصيلي فمسلم ولا
يضرنا لأنه غير مراد للحض^(١)، وإن أراد نفي الإجمالي فممنوع لأن قولنا حقائق الأشياء
ثابتة يتضمن العلم بالجميع إجمالاً إذ قد تقرر أن المراد ما نعتقه حقائق الأشياء وهو لا
محال بمعلوم لنا إجمالاً، وإلا فكيف يحكم على ما لا نتصوره لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

قوله: (وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ) أي العلم بجنس الحقائق متحقق، وأورد هنا
أن ثبوت جنس الحقائق لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهده من الأعيان والأعراض فقد
يكون الجنس في ضمن غيرها فلا يحصل بوجود الجنس التنبيه على وجودها الذي تقدم
في الشرح مناسبة التصدير به، وأجيب بأن المراد في كلام الشرح هناك التنبيه على وجود

(١) هكذا بالأصل.

(خلافاً للسوفسطائية) فإنَّ منهم مَنْ يُنْكِرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ، وَيَزْعُمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَخَيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ، وَهَمَّ الْعِنَادِيَّةُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ ثُبُوتَهَا وَيَزْعُمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْإِعْتِقَادَاتِ، حَتَّى إِنْ اعْتَقَدْنَا الشَّيْءَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ أَوْ عَرَضًا فَعَرَضٌ أَوْ قَدِيمًا فَقَدِيمٌ أَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ وَهُمْ الْعِنْدِيَّةُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوتَهُ، وَيَزْعُمُ أَنَّهُ شَاكٌّ وَشَاكٌّ فِي أَنَّهُ شَاكٌّ وَهَلُمَّ جَرًّا، وَهُمْ اللَّأَدْرِيَّةُ.

جنس ما شاهد ففيه حذف مضاف أو يقال إذا ثبت في الخارج شيء من الأشياء فالأحق بالثبوت هو هذا المشاهدات وهذا القدر كافٍ في التنبيه على وجود جنس الحقائق.

قوله: (ردًّا عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَا ثُبُوتَ لَشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ) هذا الرد ينبه عليه، قوله: (حقائق الأشياء ثابتة) والمرد على القائلين بأنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها نبه عليه، قوله: (والعلم بها متحقق، قوله: (خلافاً للسوفسطائيين) هم قوم من حكماء يونان توغلوا في الرياضة حتى أتوا بالهذيان الذي منه ما حكى عنهم هنا.

قوله: (وَهُمُ الْعِنَادِيَّةُ) سموا بذلك لأنهم معاندون في قولهم نجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى آخر في نفس الأمر وفي دعواهم أنه ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها وتمثلها في القوة، فإنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات وقد نبهنا على ذلك فيما مرَّ.

قوله: (وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ ثُبُوتَهَا) أي: تقرر لها في نفس الأمر مع اعترافهم بتعلقها فيزعمون أن مذهب كل قوم حق بالنسبة إليهم باطل بالنسبة لمخالفهم.

قوله: (وَيَزْعُمُ أَنَّهُ شَاكٌّ^(١)) الزعم هنا بمعنى الدعوى الباطلة لا الاعتقاد الباطل إذ لا اعتقاد للشاك بل الشك من قبيل التصورات، وقد عدَّ الشارح وغير واحد فرق السوفسطائية ثلاثاً وزاد ابن التلمساني في «شرح المعالم الدينية» رابعة وهم الغلاة

(١) هكذا بالأصل، وفي النسخة (ب) وفي الكتاب: شاك.

لَنَا تَحْقِيقًا: أَنَّا نَجْزِمُ بِالضَّرُورَةِ بَشُوتِ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ، وَبَعْضُهَا بِالْبَيَانِ.
وَالْإِذَا: أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَتْ، وَإِنْ تَحَقَّقَ، وَالنَّفْيُ حَقِيقَةٌ مِّنَ
الْحَقَائِقِ لَكُونِهِ نَوْعًا مِّنَ الْحُكْمِ، فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِّنَ الْحَقَائِقِ، فَلَمْ يَصَحَّ نَفْيُهَا عَلَى
الْإِطْلَاقِ.

القائلون نعلم أن لا نعلم.

قوله: (لَنَا تَحْقِيقًا) أَي: إثباتًا لمدعانا وهو ثبوت حقائق الأشياء، وقوله: (وَالْإِذَا)
أَي: الخصم والنصب فيهما على التمييز عن النسبة.

قوله: (بِالْعَيَانِ) بكسر العين بمعنى المعاينة وهي المشاهدة بالبصر والبيان هنا إقامة
البراهين القاطعة وهو في الأصل المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير.

قوله: (أَنَّهُ لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَتْ) أَي لاستحالة ارتفاع النقيضين ويردُّ
عليه أن استحالة ارتفاع النقيضين من جملة الخيالات عند العنادية لو أنه غير محال بالنظر
إلى معتقده كذلك في فرع العندية أو أنها مشكوك فيها عند اللاأدرية، وعلى كل فلا يلزم
من عدم النفي الثبوت فاللائق في الإلزام الاقتصار على الثاني من شقي التردد، بأن يقال:
إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا، وهذا النفي حقيقة من تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم
وقد توهم بعض من كتب على هذا الشرح أن ابتكارهم مقصور على حقائق الوجود،
فوجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم أحد قسمي العلم؛ لكونه تصديقًا والعلم قسم من
الكيفية النفسانية، وهي قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم
من الممكن الذي هو قسم من الوجود خارجًا فأورد عليه أنه لا وجود العلم في الخارج
عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبأنظار دقيقة، فكيف يبنى لمنكري أجلى البديهيات
على مثل هذا الأمر الخفي، فإن قيل إنما بني على أمر ظاهر وهو الوجود إذ الإلزام ناشئ
عن التردد في التحقق، والتحقق بمعنى الوجود، قلت: أليس التحقق هنا بمعنى الوجود
الخارجي الذي توهم أن إنكارهم مقصور عليه وهو الذي معناه ظاهر كما زعمتم بل
بمعنى الوجود ذهنيًا، ومحل الخلاف كما في الشرح الوجود بمعنى أعم وهو الوجود

ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية.

قالوا: الضروريات منها حسيات، والحس قد يغلط كثيراً،.....

خارجاً أو في التعقل؛ لأنهم ينكرون الحسيات والبدهييات والنظريات والنفي وإن كان في نفسه حقيقة من الحقائق فلجواز كونه لا وجود له خارجاً بل ذهنياً فقط لا يصح ملزوماً لوجود الأشياء خارجاً، فلا يلزم من الوجود ذهنياً الوجود خارجاً كما لا يخفى.

قوله: (ولا يخفى أنه) أي الإلزام إنما يتم على العنادية أي بخلاف اللادرية^(١) فإنهم على التردد والشك في كلما يلتفت إليه حتى في كونهم شاكين، وهذا ظاهر وأما العندية فقد وجه عدم تمامه عليهم بأنهم يقولون تحقق النفي بحسب اعتقادنا لا في نفس الأمر لكن في شرح المقاصد التسوية بين العنادية والعندية في إلزام التناقض فإنه قال: «في كلام العنادية والعندية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة إثبات أو نفي سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا شبهة».

قوله: (قالوا) أي: السوفسطائية وإنما يصلح هذا القول تشبهاً للآدرية منهم وحاصله أنه لا ثقة بالحس ولا بالعقل وهما سببا العلم؛ إذ الخبر المعدود سبباً ثالثاً مستند إلى أحدهما فتعين الوقف عن الحكم للشك.

قوله: (قد يغلط) إطلاقهم الغلط بناء منهم على زعم غيرهم.

قوله: (كثيراً) لا ينافي التصدير بقدر الدالة على القلة لدخولها على المضارع وهو يغلط؛ لأن غلط الحسي كثير في نفسه قليل بالإضافة إلى [إصابته]^(٢)، فدخول قد التقليلية عند الاعتبار على أن قد الداخلة على المضارع زعماً استعيرت للتحقيق دون النظر إلى التقليل.

(١) هكذا بالأصل والصواب: الآدرية.

(٢) هكذا بالأصل.

كالأحول يرى الواحد اثنتين، والصفراوي يجد الحلو مرًا. ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات، وتعرض شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء أسباب الغلط،

قوله: (كالأحول) المراد من يتكلف الحول [بغمر]^(١) جفنه فإنه يرى الواحد اثنين، أما الحول الفطري فقل ما يرى صاحبه الواحد اثنين لاعتياده الوقوف على الصواب، ويرى هنا بصرية تتعدى إلى مفعول واحد فعدّها الشارح إلى اثنين، كأنه ضمنها معنى حسب فيكون المعنى يبصر الواحد حاسبًا إياه اثنين وذلك لغلط [...] ^(٢).

(ومنها بديهيات) نسبة إلى البديهة وهي أول ما يجيء من غير تأمل بإزاء الرؤية؛ وهي ما يصدر بعد تأمل، والبديهي هنا ما لا يحتاج الحكم فيه إلى غير تصوّر الأطراف كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء لا يتوقف إلا على تصوّر معنى الجزء والكل والعظم. (وتعرض [شبه]^(٣)) هو بكسر الراء.

(قلنا: غلط الحس... إلخ) جواب عن القدح في الحسيات.

(لأسباب جزئية) أي كتكليف الحلو عند ملاقاته فم الصفراوي بكيفية الفم فيصير مرًا فيدركه^(٤)، وكانقسام الشعاع في رؤية تكلف الحول [عبر جفنه]^(٥) فرأى القمر

(١) هكذا بالأصل.

(٢) غير واضحة بالأصل.

(٣) هكذا بالأصل.

(٤) أي: كذلك.

(٥) غير واضح بالأصل.

والاختلاف في البديهيَّ لِعَدَمِ الأُلْفِ أو لِحِفَاءٍ فِي التَّصَوُّرِ لَا يُنَافِي الْبِدَاهَةَ، وَكَثْرَةُ الاختلافات لفساد الأنظار لَا يَنَافِي حَقِيقَةَ بَعْضِ النظريات.

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ لِلْمُنَاطَرَةِ مَعَهُمْ، خُصُوصاً اللَّادِرِيَّةَ، لِأَنَّهُمْ يَعْتَرِفُونَ بِمَعْلُومٍ لِيُثَبَّتَ بِهِ مَجْهُولٌ، بَلِ الطَّرِيقُ تَعْذِيْبُهُمُ بِالنَّارِ، لِيَعْتَرِفُوا أَوْ يَحْتَرِقُوا.

قمرين، وكتحرك شعاع بصر راكب السفينة على الشط فيرى الشط ما يرى، والقاعدة الكلية لَا تثبت بالأُمُور الجزئية، فغلط الحس لمثل هذه الأسباب الجزئية لَا يُنَافِي الجزم بالصواب عند انتفاء أسباب الغلط، كما في الحكم بأنَّ الشَّمْسَ مُضِيئَةٌ، وَأَنَّ النَّارَ حَارَّةٌ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ قَاطِعٌ بِأَنَّهُ لَا غُلْطَ هُنَاكَ مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ إِلَى نَظَرٍ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ بِأُمُورٍ لَا تُعَلِّمُ عَلَى التَّفْصِيلِ، وَبِهَذَا يَنْدَفِعُ مَا قِيلَ مِنْ أَنَّهُ لَا مَانِعَ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ سَبَبٌ لَغْلُطٍ عَامٍ، فَأَتَى لَنَا الْجَزْمُ بِانْتِفَاءِ سَبَابِ الْغُلْطِ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ عَلَى التَّحْقِيقِ لَا الْإِلْزَامَ، وَجَزْمُ بَدِيهَةِ الْعَقْلِ كَافٍ فِي ذَلِكَ.

(والاختلاف في البديهيَّ) جواب عن القدح في البديهيات، وقوله: (وكثرة الاختلافات) جواب عن سند القدح في النظريات.

قال صاحب نقد المحصل: «الحق أنَّ تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق».

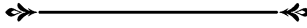
وَأُجِيبَ فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ: بِأَنَّ اِطْلَاعَهُمْ عَلَى هَذِهِ وَوُجُوهِ فُسَادِهَا يَفِيدُهُمُ التَّثَبُّتُ فِيمَا يَرُومُونَهُ؛ كَي لَا يَرْكَنُوا إِلَى شَيْءٍ مِنْهَا إِذَا لَاحَ لَهُمْ فِي بَادئِ رَأْيِهِمْ.

(وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى الْمُنَاطَرَةِ مَعَهُمْ) لِأَنَّ الْمُنَاطَرَةَ لِإِثْبَاتِ مَجْهُولٍ بِمَعْلُومٍ، وَهُمْ لَا يَعْتَرِفُونَ بِمَعْلُومٍ لِيُثَبَّتَ عَلَيْهِمْ بِهِ مَجْهُولٌ.

(بَلِ الطَّرِيقُ تَعْذِيْبُهُمُ بِالنَّارِ، لِيَعْتَرِفُوا) أَيُّ بِيْطْلَانِ مَذْهَبِهِمْ، أَوْ بِمَا يَسْتَلْزِمُهُ، بِأَنَّ يَعْتَرِفُوا بِالْأَلَمِ وَهُوَ مِنَ الْحَسِّيَّاتِ، وَبِالْفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَدَمِهِ وَهُوَ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ، فَيَتَضَمَّنُ ذَلِكَ إِبْطَالَ مَذْهَبِهِمْ، (أَوْ يَحْتَرِقُوا) إِنْ أَصْرُوا عَلَى الْإِنْكَارِ، فَتَنْطَفِئُ نَارُ فَتَنَتِهِمْ.

وَسَوْفَ سَطَّ اسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمَوْهُومَةِ وَالْعِلْمِ الْمُزَخْرَفِ، لَأَنَّ سَوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ
وَالْحِكْمَةُ، وَاسْطَا مَعْنَاهُ الزَّخْرَفُ وَالْغُلَطُ، وَمِنْهُ اشْتُقَّتِ السَّفْسُطَةُ، كَمَا اشْتُقَّتِ الْفَلْسَفَةُ
مِنْ فِيلَاسَوْفَا، أَيْ مُجِبِّ الْحِكْمَةِ.

(وَمِنْهُ) أَي مِنْ سَوْفَا اسْطَا (اشْتُقَّتِ السَّفْسُطَةُ) بِالتَّصْرِيفِ فِي الْفَرْقِ الْمَرْكَبِ
الْأَعْجَمِيِّ بِالْأَخْذِ مِنْهُ، كَالْتَّصْرِيفِ فِي الْمَرْكَبِ الْعَرَبِيِّ.



[أسباب العلم]

(وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ) وهو صِفَةٌ يتجَلَّى بها المذكورُ لِمَنْ قامت هي به، أي يَتَضَحُّ ويظهرُ ما يُذَكَّرُ، ويُمكن أن يُعَبَّرَ عنه.....

[أسباب العلم]

(وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ) أي أسباب حصول العلم، فالمراد بالعلم الحادث كما يفيد قوله: (للخلق)، وسببه أمر آخر مطلقاً - عند متكلمي أهل السنة - كونه موقوفاً عليه؛ بمعنى أنَّ العادة الإلهية جرت بأنه إنما يخلق الله المسبب [بقدر]^(١) مرتبطاً به، ولو شاء الله تعالى لا نقطع كلَّ منهما عن الآخر على سبيل خرق العادة، ﴿قُلْنَا يَنْتَارُ كُوفِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩] وعند المعتزلة السبب يؤثر في المسبب بطريق التوليد.

(وهو صِفَةٌ يتجَلَّى بها المذكورُ) هو أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم كما في شرح المواقف، لكنه على رأي من يقول: العلم صفة ذات تعلق. وهم جماعة من الأشاعرة، واختيار المتأخرين التعريف المبني عليه مُشعرٌ برجحانه عندهم، أما على رأي من يقول أنَّ العلم هو التعلق بين العالم والمعلوم؛ أي الإضافة والنسبة الخاصة بينهما، وهم جمهور المتكلمين، فيُعرَّف بأنه تجلِّي المذكور، ثم إنَّ من قال: بأن العلم صفة ذات تعلق، لا يمنع إطلاق لفظ العلم على التجلي المذكور ولو مجازاً، واللائق حمل العلم

(١) غير واضحة بالأصل.

موجوداً كان أو معدوماً، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتّصديقات اليقينيّة وغير اليقينيّة، بخلاف قولهم: صفةٌ توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، فإنّه وإن كان شاملاً لإدراك الحواس.....

في عبارة المتن على هذا ليكون المعنى الأسباب التي يخلق الله تعالى عندها التجلي للبعد؛ أي التمييز ثلاثة، وليس المراد أنها أسباب يخلق الله تعالى للبعد عندها الصّفة التي بها يحصل التجلي كما لا يخفى، فتفسير العلم بها - بالصفة - موضع نظر.

(موجوداً كان أو معدوماً) تنبيه على أنّ التعبير بالمذكور ليندرج فيه الموجود والمعدوم، ولم يعبر بالمعلوم لتضمنه المعرفة، فتتوقف معرفته على معرفته فيجبيء الدور.

(فيشمل إدراك الحواس) وهو أحد قولي الأشعري، وقد رجع عنه؛ لأنّ للبهائم إدراكاً بالحواس، وليست من أولي العلم عرفاً ولا لغةً، وجعل الإحساس من العقلاء علماً بخلافه من البهائم، كما تشير إليه كلمة (من) قالها في قوله: (لمن قامت به) راجع إلى من [محض اصطلاح وتعلم]^(١).

(صفة) أي للنفس (توجب) أي لمحلها الذي هو موصوفها (تمييزاً لا يحتمل النقيض) أي بوجه، ليخرج الصّفات الإدراكية التي تُوجب الظن والاعتقاد والوهم، فإنها وإن كانت تُوجب تمييز النفس إلا شيئاً، فهو مُحتمل للنقيض عقلاً أو خارجاً، في إسناد عدم احتمال النقيض إلى التمييز تجوّز، فإن الذي لا يحتمل النقيض هو متعلق ذلك التمييز، لا يحتمل نقيض ذلك التمييز كمّ متعلق التمييز في تصوّر هي الماهية المتصورة، وفي التصديق ثبوت المحمول للموضوع أو انتفاؤه عنه، ثم لا يخفى أن التعريف أيضاً على القول بأن العلم صفة ذات تعلّق، إمّا على القول بأنه نفس التعليق المخصوص بين العالم والمعلوم، فيعرف بأنه تمييز أمر عند النفس تمييزاً لا يحتمل النقيض.

(١) هكذا بالأصل.

بناءً عَلَى عَدَمِ التَّقْيِيدِ بالمعاني، وللتَّصَوُّراتِ بناءً عَلَى أَنَّهَا لا نقائضَ لَهَا عَلَى ما زعموا، لكنه لا يشملُ غيرَ اليَقِينِيَّاتِ مِنَ التَّصَدِيقَاتِ.

(بناءً عَلَى عَدَمِ التَّقْيِيدِ بالمعاني) أي ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة؛ إذ بالتقييد بها تخرج إدراكات هذه الحواس؛ لأنها تُوجب تمييزاً في الأعيان، لكن يرد على التقييد بالمعاني أنه يقتضي أنَّ الجزئيات العينية لا نعلم مع تصريحهم بأنها تدرك علمًا كإدراك زيد قبل رؤيته، وإحساسًا كإدراكه عند رؤيته، وقد أُجيب عنه بأنَّ زيدًا قبل رؤيته إنما تُدرك أوصافه، وكل منها معنى كلي، فلا يدرك قبل الرؤية إلا على وجهٍ كُلِّيٍّ، وهي بهذا الاعتبار معنى لا عين، وإنما يكون عينًا إذا أُخِذَ على وجهٍ جزئيٍّ، قيل: ويشكل على هذا إدراكه بعد غيبته عن الحواس، فإنه يدرك على وجه جزئيٍّ، وليس عينًا، وجوابه: أننا إنما ندَّعي أنَّ العين لا تُدرك إلا إذا أخذت على وجهٍ جزئيٍّ؛ لتكون مشخصًا؛ [لأن ما]^(١) أدرك على وجه جزئي لا يكون إلا عينًا، فالمدرك بعد غيبة زيد على الحواس مثاله يدركه العقل لا عينه، وهو إدراك مثال جزئيٍّ، فلا إشكال.

(عَلَى ما زعموا) يُشير به إلى ضعف قول من قال: أنَّ التصورات لا نقائض لها، كالمولي عضد الدين في شرح المختصر؛ لأنَّ ذلك ينافي كلام أهل المنطق في غير موضع، كقولهم: نقيضا المتساويين مُتساويان.

وقولهم في تعريف [عكس]^(٢) النقيض: هو أخذ نقيض الموضوع محمولاً وبالعكس.

والتحقيق أخذًا من كلام السيد في حواشي العضد، وشرح الموافق: أنَّ القول بأنَّ التصورات لا نقائض لها، مبنيٌّ على تفسير النقيضين بأنهما: المفهومان المتمانعان لغايتهما، ولا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة فلا نقائض لها، مفهوم الإنسان

(١) بالأصل: (لا إنما) وأظنه تصحيف.

(٢) غير واضحة بالأصل.

واللإنسان [...] ^(١) لا يتمنعان، إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء، فيحصل حينئذ قضيتان متنافيتان [...] ^(٢).

وكذا قولنا: حيوان وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمنعان، إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجاباً، وارتفاعها سلباً عن القضيتين اللتين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض، وما مرّ عن المنطقيين، فإطلاقهم النقيض فيه مجاز بالتأويل، إمّا بمعنى أنهم اعتبروا ما اشتملت عليه الأطراف من النسبة إلى الذات على وجه التقييد الإيجابي أو السلبي، كنسبتي الناطق إلى الحيوان تقييداً إيجابياً أو سلبياً، وسموا هذا نقيضاً بمعنى السلب، وإما بمعنى أنهم لاحظوا مفهومات الأطراف من حيث هي، وجعلوا حرف السلب مضموماً إليها، صائراً معها شيئاً واحداً، وسموه نقيضاً بمعنى العدول، وكل منهما ليس نقيضاً على الحقيقة؛ إذ لا حكم يتحقق به امتناع ارتفاع النقيضين، وقول من قال: التصورات لها نقائص. مبنيٌّ على تفسير النقيضين بأنهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما، والتنافي إمّا في التحقق والانتفاء كما في القضايا، وأما في المفهوم بمعنى أنه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشدّ بُعداً ممّا سواه، والتناقض بهذا المعنى موجودٌ في التصورات.

كمفهوم الفرس واللافرس، ومن ثمّ قيل: نقيض كلّ شيء رفعه؛ أي سواء كان رفعه في نفسه، أو رفعه عن شيء.

فإن قيل: فعلى ما زعموا من أنّ التصورات لا نقائص لها، يلزم أن تكون التصورات بأسرها علوماً؛ وهو باطل، فإن بعضاً منها غير مُطابق، والمطابقة مُعتبرة في العلم.

أجيب: بأنّ التصور لا يُوصف بعدم المطابقة أصلاً، فإنّنا إذا رأينا شيئاً من بعيد، وهو

(١) كلمة غير واضحة بالأصل، ولعلها تضبيب، والسياق متسق بغيرها ولا حاجة لها.

(٢) كلمة غير واضحة بالأصل، والسياق منضبط متسق بدونها.

هذا ولكن ينبغي أن يُحْمَلَ التجلّي عَلَى الانكشافِ التامّ الذي لا يشملُ الظنَّ، لأنَّ العِلْمَ عندهم مقابلٌ للظنِّ.

(لِلخَلْقِ) أي المَخْلُوق، مِنَ المَلَكِ والإنسِ والجنِّ، بخلافِ عِلْمِ الخالقِ تعالى، ...

فرس، وحصل في أذهاننا صورة إنسان، فتلك الصورة - صورة الإنسان - وحصولها إدراك له، والخطأ إنما هو في حُكم العقل بأنَّ هذه الصورة [للشيء] ^(١) المرئي، فالتصورات كلها مُطابقة، لما هي تصوُّرات له، موجودًا كان أو معدومًا، وعدم المطابقة حيث اتفق، فإنما هو في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات.

(هذا ولكن) اعلم أن كلمة (هذا) يؤتى بها كثيرًا للفصل بين الكلامين، واطَّردت عادة كثير من المصنفين بجعل الفصل بها خاصًّا بكون الكلامين يتعلّقان بشيء واحد، وبينهما اختلاف بوجه، كما هنا؛ إذ المعنى: هذا الذي تقدّم من شُمُول التعريف الأول والتصديقات غير اليقينية قد قيل، ولكن ينبغي أن يُحْمَلَ التعريف على وجه لا يتناولها إذا حمل عليه.

(الذي لا يشملُ الظنَّ) قد يُوهَم اقتصراره على الظن؛ أن اعتقاد المقلّد المصيب علم، وليس كذلك. قال في شرح المواقف: لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، ليس فيه انكشاف تام، وانشراح تنجلي به العقدة.

(مِنَ المَلَكِ والإنسِ والجنِّ) خصَّ هذه الثلاثة؛ لأنها أنواع المكلف، وحال غيرهم غير معلوم، هل لهم نفوس مجرّدة تُدرِكُ الكُلِّي أم لا، ثم لا إشكال في إثبات العقل للملك.

وأما استناد علمه إلى الخبر الصادق، فقد صرّحت به الأحاديث الصحيحة، كحديث

(١) بالأصل: الشيخ، وأظنه تصحيف.

فإنَّ لِذَاتِهِ.....

البخاري^(١): «إِذَا قَضَى اللَّهُ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ^(٢) ضَرَبَتِ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا^(٣) اللَّهُ... الحديث».

وفيه: «قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذي قال: الحق...».

وحديث الصحيحين، واللفظ لمسلم^(٤): «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا دَعَا جَبْرِيلَ، وَقَالَ: إِنِّي أَحَبُّ فَلَانًا فَأَحَبَّهُ. فَيَحِبُّهُ جَبْرِيلُ، ثُمَّ يَنَادِي فِي أَهْلِ السَّمَاءِ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فَلَانًا فَأَحْبُوهُ. فَيَحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، ثُمَّ يُوَضَّعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي الْأَرْضِ، وَإِذَا أَبْغَضَ عَبْدًا دَعَا جَبْرِيلَ، فَيَقُولُ: إِنِّي أَبْغَضُ فَلَانًا فَأَبْغَضَهُ. فَيَبْغِضُهُ جَبْرِيلُ، ثُمَّ يَنَادِي فِي أَهْلِ السَّمَاءِ: إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ فَلَانًا فَأَبْغِضُوهُ. ثُمَّ تُوَضَّعُ لَهُ الْبَغْضَاءُ فِي الْأَرْضِ».

وأما الحواس فظواهر الأحاديث تدلُّ على إثباتها للملائكة، كالأحاديث المُصَرَّحَةِ بتأدي الملائكة بالريح - أي الخبيثة - التي تتأذى منها بنو آدم، وكالحديثين السابقين فإنهما يدلان على إثبات حاسة السَّمْع، ويدل لإثبات حاسة البصر لهم غير ما حديث، وأما إثبات حاسة الذوق وحاسة اللمس، فلم أقف على ما يدل لخصوصهما، ولكن لم أتطلبه، والله المستعان.

(فإنَّ لِذَاتِهِ) أي أن وجوده - تعالى - على ما هو عليه من صفات الكمال أمرٌ لازمٌ لذاته لزومًا لا يقبل الانفكاك بوجه، فذاته - تعالى - كافية في حصول علمه تعالى، وتعلُّقه بالمعلومات، وسيلقاك لذلك في بحث الصِّفَات مزيدٌ توضيحٌ إن شاء الله تعالى.

(١) أخرجه البخاري (١٧٣٦/٤)، رقم (٤٤٢٤)، والترمذي (٣٦٢/٥)، رقم (٣٢٢٣) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (٦٩/١)، رقم (١٩٤). وأخرجه أيضًا: الحميدي (٤٨٧/٢)، رقم (١١٥١)، وابن حبان (٢٢٢/١)، رقم (٣٦)، وابن منده في الإيمان (٧٠٢/٢)، رقم (٧٠٠).

(٢) أي: إِذَا حَكَمَ اللَّهُ - عَزَّجَلَّ - بِأَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ. تحفة الأُحُوذِي - (ج ٨ / ص ٦٧).

(٣) قوله: (خُضْعَانًا) مِنَ الْخُضُوعِ، وَهُوَ يَمَعْنَى خَاضِعِينَ. (فتح) (ج ١٣ / ص ٣٤٣).

(٤) أخرجه مسلم (٢٠٣٠/٤)، رقم (٢٦٣٧)، وابن حبان (٨٦/٢)، رقم (٣٦٥).

لا لسببٍ مِنَ الأسباب.

(ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل) بحكم الاستقراء.

ووجه الضبط: أنَّ السببَ إنَّ كانَ مِنْ خارجٍ فالخبرُ الصادق، وإلا: فإنَّ كانَ آلةٌ غير المُدرِكِ فالحواس، وإلا فالعقل.

فإن قيل: السببُ المؤثر في العلوم كُلُّها هو الله تعالى، لأنَّها بخلقه وإيجاده من غير تأثيرٍ للحاسة.

والخبرُ الصادقُ والعقلُ والسببُ الظاهريُّ كالنارِ للإحراقِ هو العقلُ لا غير، وإنَّما الحواسُ والأخبارُ آلاتٌ وطُرُقٌ في الإدراك.

والسببُ المُفْضِي في الجملة بأنَّ يخلقَ اللهُ فينا العِلْمَ معه بطريقِ جَرِي العادة ليشْمَلَ المُدرِكُ كالعقلِ والآلةِ كالحسِّ والطريقِ كالخبرِ لا يَنْحَصِرُ في الثلاثة، بلْ هاهنا أشياءٌ أُخر، مثلُ الوجدانِ والحدسِ والتجربةِ ونظيرِ العقلِ بِمَعْنَى ترتيبِ المبادي والمقدمات.

(لا لسببٍ) أي الأمرُ يُفْضِي إليه على سبيل الإيجاب أو الإيجاد عن اختيار.

(بحكم الاستقراء) بيانٌ لمستندِ الحصر، وما ذكره من التردد بين النفي والإثبات ضبط لتقليل الانتشار، وتسهيل الاستقراء.

(فإن قيل: السببُ المؤثر في العلوم كُلُّها هو الله تعالى) في إطلاق لفظ (السبب) على الله مؤاخذه؛ لعدم التوقيف، ولأنَّه جرى على طريق الفلاسفة، وإن كان في قوله: (لأنَّها بخلقه وإيجاده) ما ينفي قولهم بالإيجاب بالذات، وكان اللائق أن يُقال: فإن قيل: أمَّا إن أراد السبب الحقيقي - أي المؤثر - فلا يصح عدُّ شيءٍ من الثلاثة سببًا؛ إذ لا تأثير في الوجود، إلا بفعله - تعالى - فهو خالق العلوم كلها، أو ما يُؤدِّي هذا المعنى من العبارات.

(كالنار للإحراق) فإنَّها عند مماسَّتها الجسم سبب ظاهر للإحراق؛ إذ يصح إسناده

قلنا: هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد، والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها، سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم، جعلوا الحواس أحد الأسباب.

إليها لغةً، وأما في الحقيقة فالسبب عندنا خلق الله تعالى الاحتراق عند مماسستها، واعلم أن حاصل السؤال مع التوضيح أنه إن أريد بالسبب في قوله: (أسباب العلم) للخلق السبب الحقيقي، فلا وجه لعد شيء من الثلاثة سبباً، وإن أريد به الظاهري؛ أي ما يُعد سبباً بالنظر إلى ظاهر الحال لا الحقيقة، فلا وجه لعد شيء من الأولين سبباً.

وإن أريد به المفضي في الجملة سواء كان مدرّكاً كالعقل، أو طريقاً لإدراكه كالخبر، أو آلة كالحواس فلا وجه لحصره الأسباب في الثلاثة، فإن غيرها يُفضي إلى العلم كالوجدان وما ذكر معه.

(قلنا: هذا) أي عد الأسباب ثلاثة على عادة المشايخ.

(والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يفتقر إليه بدليل مقابلته بالاختصار على المقاصد، وكما مر في كلام الشارح الإشارة إليه، فإن دأب الفلاسفة تضييع أوقاتهم فيما لا يعينهم، وإلا فمقام الشارح أعلى من أن يخفي عليه أن مقام المشايخ في تحقيق المقاصد، وتدقيق النظر فيها أعلى مقام، وحاصل الجواب: اختيار الشق الأخير، وبيان وجه الحصر.

(لما وجدوا بعض الإدراكات) تنبيه على أن الحس يستحق أن يُعد سبباً لعلم الإنسان؛ لظهوره وعمومه لذوي العقول وغيرهم؛ إذ لا يتوقف حصول الإدراك به على العقل الذي هو مناط التكليف، وبهذا يتبين سقوط اعتراض من قال: إن جعل الحواس مجردة عن العقل سبباً للعلم المحدث عنه؛ وهو العلم بالحقائق وثبوتها، والعلم بوجود الصانع وتحقق صفاته اللاتئة به، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد مما لم يذهب إليه ذاهب.

ولمَّا كان مُعْظَمُ المَعْلُومَاتِ الدِّينِيَّةِ مُسْتَفَاداً مِنَ الْخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوا سَبَباً آخَرَ.

ولما لم يثبت عندهم الحواسُّ الباطنة المُسَمَّاةُ بِالْحِسِّ المُشْتَرَكِ وَالْوَهْمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفَاصِيلِ الْحَدْسِيَّاتِ وَالتَّجَرِبَاتِ وَالبَدِيهِيَّاتِ وَالنَّظَرِيَّاتِ، وَكَانَ مَرْجِعُ الْكُلِّ إِلَى الْعَقْلِ جَعَلُوهُ سَبَباً ثَالِثاً يَفْضِي إِلَى الْعِلْمِ بِمَجَرَدِ التَّفَاتِ أَوْ انْضِمَامِ حَدْسٍ أَوْ تَجَرِبَةٍ أَوْ تَرْتِيبِ مَقَدِّمَاتٍ،

ووجه سقوطه: أَنَّا نَمْنَعُ كَوْنَ الْعِلْمِ الْمُحَدَّثِ عَنْهُ فِي الْمَتْنِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ، بَلْ هُوَ الْعِلْمُ بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ الشَّامِلِ لِلتَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِيقِ، كَمَا فَسَّرَ بِهِ الشَّارِحُ قَوْلَهُ (وَالْعِلْمُ بِهَا مُحَقَّقٌ): وَإِدْرَاكُ الْحَوَاسِّ سَبَبٌ لِتَصَوُّرِ مَا أَدْرَكَتْهُ.

(وَلَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُومَاتِ الدِّينِيَّةِ) بَيَاناً لِلْمُنَاسِبَةِ الَّتِي لِأَجْلِهَا عُدَّ الْخَبَرُ سَبَباً، وَهَذِهِ الْمُنَاسِبَةُ مُنْتَفِيَةٌ فِي التَّجَرِبَةِ وَالْحَدْسِ وَالنَّظَرِ، وَبِهَذَا - مَعَ مَا مَرَّ مِنْ بَيَانِ الْمَعْنَى الَّذِي لِأَجْلِهِ اعْتَبِرَ الْحِسُّ سَبَباً - تَبَيَّنَ سَقُوطُ الْإِعْتِرَاضِ، بِأَنْ جَعَلَ كُلٌّ مِنَ الْحِسِّ وَالْخَبَرِ سَبَباً دُونَ التَّجَرِبَةِ وَالْحَدْسِ وَالنَّظَرِ، مَعَ أَنَّ كُلَّاهُمَا لَا يَسْتَغْنِي عَنِ الْعَقْلِ فِي كَوْنِهِ سَبَباً يَحْكُمُ، وَبِأَنْ جَعَلَ بَعْضُ الْعُلُومِ مُسْتَفَاداً مِنَ الْخَبَرِ، وَبَعْضُهَا عَقِبَ اسْتِعْمَالِ الْحَاسَّةِ عِلَّةً لِسَبَبِيَّتِهَا مَعَ وَجُودِ هَذِهِ الْعِلَّةِ فِي التَّجَرِبَةِ وَالنَّظَرِ تَخْصِيصٌ بِلَا مَخْصَصٍ، وَوَجْهُ سَقُوطِهِ اتِّفَاقُ الظُّهُورِ الْمُعْتَبَرِ فِي الْحِسِّ، وَالْمُنَاسِبَةِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي الْخَبَرِ كَمَا قَدَّمْنَا.

(وَلَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عَنْدهُمْ الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ) أَيِ الَّتِي يَزْعُمُ الْحُكَمَاءُ أَنَّهَا خَمْسُ:

الأولى: الْحِسُّ الْمُشْتَرَكُ؛ وَهُوَ الْقُوَّةُ الَّتِي تَرَسِّمُ فِيهَا صُورَ الْجَزْئِيَّاتِ الْمُحْسُوسَةِ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّ بَطُونَ الدِّمَاغِ ثَلَاثَةٌ، وَأَنَّ مُحَلَّ هَذِهِ الْقُوَّةِ هُوَ مُقَدِّمُ الْبَطْنِ الْأَوَّلِ مِنْ بَطُونَ الدِّمَاغِ.

الثانية: الْخِيَالُ وَهِيَ الْقُوَّةُ الَّتِي تَحْفَظُ الصُّوَرَ الْمُرْتَسِمَةَ فِي الْحِسِّ الْمُشْتَرَكِ، فَهِيَ كَالْخِزَانَةِ لَهُ، وَمَحَلُّهَا مَوْخَرُ الْبَطْنِ الْمُقَدِّمِ فِيمَا يَزْعُمُونَ.

الثالثة: الْوَهْمُ وَهُوَ الْقُوَّةُ الَّتِي تَدْرِكُ بِهَا الْمَعَانِي الْجَزْئِيَّةَ؛ كَالْعِدَاوَةَ الَّتِي تَدْرِكُهَا الشَّاةُ

فجعلوا السببَ في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأنَّ الكلَّ أعظمُ مِنَ الجزءِ وأنَّ نورَ القمرِ مستفادٌ مِنَ الشَّمْسِ وأنَّ السَّقْمونِيا مُسهِّلٌ وأنَّ العالمَ حادثٌ، هُوَ العقل، وإن كان في البعض باستعانة الحسِّ.

(فالحَوَاسُّ) جمع حَاسَّة، بمعنى القوة الحساسة (خُمْسٌ)، بمعنى أن العقل حاكمٌ بالضرورة بوجودها، وأمَّا الحواسُّ الباطنة التي ثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الأصول الإسلامية.

(السَّمْعُ)، وهو قوَّةٌ مودعة.....

من الذئب، والمحبة التي تدركها السخلة في أمها، ويزعمون أنها في مقدم البطن الثالث. الرابعة: الحافظة؛ وهي القوة التي تحفظ المعاني التي يدركها الوهم كالخزانة له، ويزعمون أن محلها مؤخر البطن الثالث.

الخامسة: المتخيلة وهي القوة المتصرِّفة في الصور التي تأخذها من الحس المشترك، والمعاني التي تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق، وتسمى المفكرة، ويزعمون أن محلها هو البطن الأوسط من بطون الدماغ، وبسط بيان ذلك الكتب الحكمية والكلام.

(فجعلوا السببَ في العلم بأنَّ لنا جوعاً وعطشاً) مثال للوجدانيات، وما يليه مثال الأوليات، والثالث للحدسيات، والرابع للتجربيات، والخامس للنظريات المشار إليها فيما مرَّ بقوله: (أو ترتيب مقدمات).

(هُوَ العقلُ) مفعول ثانٍ لـ (جعلوا).

(بمعنى القوَّة الحسَّاسة) أي التي بها يقع الإحساس، لا بمعنى الأعضاء الآلية للقوة الحسَّاسة، ولا بمعنى الإحساسات.

(فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية) لأن إثبات هذه القوى وتعددتها بعد كونه مبنياً على نفي القادر المختار، مبني على أنَّ النَّفس - وهي المراد بالعقل هنا -

في العَصَبِ المفروش في مقعرِ الصَّماخِ، يُدْرِكُ بها الأصواتُ بطريقِ وصولِ الهواءِ المتكَيِّفِ بكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ إِلَى الصَّماخِ، بِمعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الإدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذَلِكَ.

(والبَصَرُ)، وهو قُوَّةٌ مودعة في العَصَبَتَيْنِ المجوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَقِيَانِ فِي الدِّمَاغِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَتَأَدِّيَانِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ، يُدْرِكُ بها الْأَضْوَاءُ وَالْأَلْوَانُ أَوْ.....

لا تدرك الجزئيات المادية بالذَّاتِ، وعلى أَنَّ الواحد لا يكون مبدأً لأثرين، فجعلوا المدرك للكلِّيات العقل، والمدرك للجزئيات الحواس الباطنة، والكل باطل لمنافاة الأصول الإسلامية له؛ إذ من الأصول الإسلامية المُشار إليها في الشرح ثبوت القادر المختار المُوجد لجميع الأشياء ابتداءً بمجرد تعلُّق إرادته وقدرته، وأن المدرك لجميع الإدراكات - كلية كانت أو جزئية - هو النفس المعبر عنها بالعقل تارة وبالقلب أخرى في قولهم: محل العلم القلب. كأنه ليس المراد به العضو المخصوص، بل الروح الذي به امتياز الإنسان، كما صرَّح به في شرح المقاصد، وأن إدراكها غير مُتوقِّف على القوى القائمة بالمحال المذكورة من بطون الدماغ، فللنفس بعد مُفارقة البدن إدراكات جُزئية، وإطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء كما دلَّت عليه الأحاديث النبوية؛ ولهذا يُتوسَّلُ بنفوس الأخيار في استئزال الخيرات واستدفاع الملمات.

(في العَصَبِ المفروش في مقعرِ الصَّماخِ) أي مؤخَّره، والصَّماخ: خرق الأذن، وفي ذلك العصب المفروش هواء محتقن كالطبل، فإذا وصل الهواء الحامل للصوت إلى تلك العصبه وقرعها حصل الإدراك بالقوة المودعة فيها.

(وَالْأَصْوَاتُ) الصوت عندنا كيفية تحدُّث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموُّج الهواء والقرع والقلع، خِلافًا للحكماء في زعمهم أَنَّ الصوت كَيْفِيَّةٌ فِي الْهَوَاءِ بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو مساس بعنف، أو القلع الذي هو انفصال بشرط مقاومة المقروع للقارع أو المقلوع للقالع؛ أي كون كل منهما ذا صلابة، لا كالقطن، فإنه إذا صدمه شيء لَانَ معه، فلم يخرج له صوت، وكذا لو فُصِّلَ بعضه عن بعض لم يخرج

الأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

(والشم)، وهو قوة مودعة في الزائدتين.....

له صوت، وتموج الهواء هو أن يدفع الهواء المتكيف بالصوت ما بعده وهكذا إلى أن يصل إلى الصماخ، وقوله: (بمعنى أن الله تعالى) أي العادة الإلهية جرت بخلق الإدراك في النفس عند وصول ذلك الهواء، لا كما يقوله الحكماء من أن الإدراك بالقوى لا غير قوله (تتلاقيان) إشارة إلى أنهما بعد خروجهما من مقدم الدماغ مفترقتين ثم تلاقيهما لا يتقاطعان تقاطعاً صليباً، بل تتصل العصبه اليمنى باليسرى، ثم ترجع اليمنى إلى العين اليمنى، واليسرى إلى اليسرى، فيكونان [...] ^(١) محذب إحداهما إلى محذب الأخرى، ففي قول من قال في التشريح: يتقاطعان تقاطعاً صليباً. تساهل.

قوله: (والأشكال) أي هيئات الأجسام.

قوله: (والحركات) لأن الحركة من الموجودات الخارجية وفاقاً.

لا يقال: الحركة كما فسرناها به الشارح وغيره: كونان في آئين في مكانين، الكون من الأعراض النسبية فلا يدرك بالحس؛ لأننا نقول لزوم النسبية للحركة لا ينافي إدراكها بالحس بواسطة محلها الذي هو الجسم؛ لأن انتقال الجسم واستقراره محسوسان بواسطة إحساس للجسم، وما قيل في توجيه إدراك الحركات بالبصر: من أن الحس إذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين، فهذا المدرك بالعقل هو الحركة وهو محسوس بواسطة مشاهدة الجسم بالمكان [إذ اللمس] ^(٢)، وإن أدرك الجسم، فلا يدركه بالمكان، فلا يدرك الحركة، فليس بشيء؛ لأن الشيء الذي يدركه العقل بواسطة

(١) غير واضح بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

النَّائِثَتَيْنِ مِنْ مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ الشَّيْهَتَيْنِ بَحْلَمَتِي الشَّدْيِ، يُدْرِكُ بِهَا الرِّوَائِحُ بِطَرِيقِ وَصُولِ
الهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ إِلَى الْخَيْشُومِ.

(وَاللَّمْسُ)، وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ يُدْرِكُ بِهَا الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ وَالرُّطُوبَةُ
وَالْيُبُوسَةُ وَنَحْوُ ذَلِكَ عِنْدَ

الإحساس بشيء آخر لا يُعَدُّ محسوسًا، وإلا لزم أن يكون العمى محسوسًا لتأدية
الإحساس بشكل الأعمى إلى إدراك عماه.

قوله: (النَّائِثَتَيْنِ مِنْ مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ) أي من البطن المقدم؛ أي بين العينين عند مُنتَهَى
أصل قصبة الأنف وهما مخرفستان؛ أي بهما أثقاب بينهما فواصل تشوك كالخرفشة -
بالحاء والشين - المعجميتين، وهي الأرض الغليظة من الكدَّان لا يُسْتَطَاعُ المشي فيها،
إنما هي كالأضراس.

قوله: (بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ) ولا يقال بكيفية الرائحة، إذ الرائحة كيفية، فالهواء ينقل
كيفية المسك مثلاً - أي رائحته - إلى الخيشوم مُتَكَيِّفًا ذَلِكَ الهَوَاءَ بِهَا؛ بِمَعْنَى حَصُولِ
شيء من نوعها فيه بسبب مجاورتها له، لا أنها تنتقل إليه لامتناع الانتقال على الأعراض،
وقد سكت الشَّارِحُ عَنْ أَنْ يَقُولَ: فِي كُلِّ مِنَ الشَّمِّ وَالذَّوْقِ وَاللَّمْسِ؛ لَخَلَقِ اللَّهِ تَعَالَى
الْإِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذَلِكَ اكْتِفَاءً بِمَا قَدَّمَهُ فِي السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَبِمَا يَأْتِي مِنْ قَوْلِهِ: (وَأَمَّا
أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ... الخ).

قوله: (مُنْبِئَةٌ) بنون، فموحدة، فمثلثة؛ أي مُنْشِئَةٌ.

وقوله: (بِالْمَطْعُومِ) متعلِّقٌ بِمُخَالَطَةِ؛ أَيِ بِوَاسِطَةِ اخْتِلَاطِ الرُّطُوبَةِ اللَّعَابِيَّةِ بِالْمَطْعُومِ،
والتعبير بـ (اللام) مَعَ الْمَفَاعَلَةِ هُوَ الْمَشْهُورُ، وَوَصُولُهَا بِالْجَرِّ عَطْفًا عَلَى مُخَالَطَةِ.

قوله: (الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ وَالرُّطُوبَةُ وَالْيُبُوسَةُ) هِيَ أَصُولُ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ.

قوله: (وَنَحْوُ ذَلِكَ) أَيِ كَاللِّينِ وَالصَّلَابَةِ وَالنَّعُومَةِ وَالْخَشُونَةِ وَالْكَثَافَةِ وَاللَّطَافَةِ
وَاللِّزْوَجَةِ وَالْهَشَاشَةِ وَمَا أَشْبَهَهَا.

التَّماسِّ والاتِّصال به.

(وبكُلِّ حَاسَّةٍ مِنْهَا)، أَيِ الحَوَاسِّ الحَمْسِ (يُوقَفُ) أَيِ يَطْلَعُ (عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ) أَيِ تِلْكَ الحَاسَّةِ (لَهُ).

يعني أَنَّ اللهَ تعالى قد خَلَقَ كُلًّا مِنْ تِلْكَ الحَوَاسِّ لِإِدْرَاكِ أَشْيَاءٍ مَخْصُوصَةٍ، كَالسَّمْعِ لِلأَصْوَاتِ وَالدَّوْقِ لِلْمَطْعُومِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَاحِ، لَا يُدْرِكُ بِهَا مَا يُدْرِكُ بِالحَاسَّةِ الأُخْرَى.

وَأَمَّا أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ أَوْ يَمْتَنِعُ ذَلِكَ؟

ففيه خِلافٌ، وَالحَقُّ الجَوَازُ، لِمَا أَنَّ ذَلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللهِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ لِلحَوَاسِّ، فَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَخْلُقَ اللهُ عَقِيبَ صَرْفِ البَاصِرَةِ إِدْرَاكَ الأَصْوَاتِ مِثْلًا.

فَإِنْ قِيلَ: أَلَيْسَتْ الذَّائِقَةُ تُدْرِكُ بِهَا حَلَاوَةَ الشَّيْءِ وَحَرَارَتُهُ مَعًا؟

قُلْنَا: لَا، بَلِ الحَلَاوَةُ تُدْرِكُ بِالدَّوْقِ وَالحَرَارَةُ بِالْمَسِّ المَوْجُودِ فِي الفَمِ وَاللِّسَانِ.

قوله: (التماس) بصيغة التفاعل من المسّ.

وقوله: (والانصال به) أي بالبدن عطف تفسيري.

قوله: (لا يُدْرِكُ بِهَا مَا يُدْرِكُ بِالحَاسَّةِ الأُخْرَى) أَيِ لَا يَقَعُ ذَلِكَ بِحَسَبِ مَا جَرَتْ بِهِ العَادَةُ الإِلَهِيَّةُ، وَيَجُوزُ وَقُوعُهُ خَرَفًا لِلْعَادَةِ، كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: (وَالحَقُّ الجَوَازُ... إلخ).

وَقَدْ أَشَارَ الشَّارِحُ إِلَى أَنَّ تَقْدِيمَ قَوْلِهِ: (بِكُلِّ حَاسَّةٍ) عَلَى مُتَعَلِّقِهِ لِإِفَادَةِ الاختصاصِ، وَنَبَّهَ عَلَى أَنَّهُ بِحَسَبِ الْوُقُوعِ لَا الْجَوَازِ الْعَقْلِيِّ.

قوله: (فإن قيل: أليست الذائقة؟) حاصل السؤال: أن دعواكم أنه لا يدرك بحاسة ما يدرك بالأخرى منقوص بالذائقة، فإنها تُدْرِكُ حَلَاوَةَ الشَّيْءِ وَحَرَارَتَهُ، مَعَ أَنَّ الحَرَارَةَ مِمَّا يَخْتَصُّ بِإِدْرَاكِهِ اللمس بدعواكم! والجواب ظاهر.

[الخبر الصادق]

(وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ) أي المطابق للواقع، فإن الخبر كلامٌ يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً، أو لا تطابقه فيكون كاذباً،

[الخبر الصادق]

قوله: (وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ) إن قيل: لِمَ عُدَّ الخبر الصادق سبباً للعلم مُستقلاً مع أنه من المدرجات بحس السمع؟

أجيب: بأن المعلوم بحس السمع وجود المسموع الذي منه لفظ الخبر، والمعلوم بالخبر مدلول المسموع، فغدا لا اختلاف مُسببٍهما سببان مُختلفان.

قوله: (أي المطابق للواقع) سواء طابق الاعتقاد أم لا.

قوله: (فإن الخبر كلامٌ) أي بالاصطلاح النحوي، وهو المركب التام.

قوله: (لنسبته خارج) المراد بهذا الخارج ما له تحقق في أحد الأزمنة الثلاثة بدون ذلك الكلام المشتمل على النسبة، مع قطع النظر عن تعقل المتكلم لمعنى الكلام وتلفظه به، سواء كان تحققه في النفس - كما في الإخبار عمّا في النفس - أو خارجها - كما في الأخبار عمّا في الأعيان - وليس للإنشاء خارجٌ بهذا المعنى؛ لأنَّ نفس مضمونة كطلب الفعل، إنما يحصل بلفظه كلفظ الأمر، وإن كان تعقله قبل التلفظ.

فَالصِّدْقُ وَالْكَذْبُ عَلَى هَذَا مِنْ أَوْصَافِ الْخَبَرِ، وَقَدْ يُقَالَانِ بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ، وَلَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ، أَيْ الْإِعْلَامُ بِنَسَبَةٍ تَامَّةٍ تُطَابِقُ الْوَاقِعَ أَوْ لَا تَطَابِقُهُ، فَيَكُونَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ فَمَنْ هَاهُنَا يَقَعُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ (الْخَبَرُ الصَّادِقُ) بِالْوَصْفِ، وَفِي بَعْضِهَا (خَبَرُ الصَّادِقِ) بِالْإِضَافَةِ.

(عَلَى نَوْعَيْنِ: أَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ) سُمِّيَ بِذَلِكَ لِمَا أَنَّهُ لَا يَقَعُ دُفْعَةً، بَلْ عَلَى التَّعَاقُبِ وَالتَّوَالِي.

(وَهُوَ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ.....)

قوله: (فَالصِّدْقُ وَالْكَذْبُ) أَيْ اللَّذَانِ يَتَضَمَّنُهُمَا قَوْلُنَا: الصَّادِقُ، وَالْكَاذِبُ، وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ: (وَقَدْ يُقَالَانِ) رَاجِعٌ إِلَيْهِمَا أَيْضًا.

قوله: (الْإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ) أَيْ عَلَى وَجْهِ (هُوَ) أَيْ ذَلِكَ الشَّيْءِ مُلْتَبَسٌ بِهِ؛ أَيْ بِذَلِكَ الْوَجْهِ بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَالْمُرَادُ بِ(الشَّيْءِ) النِّسْبَةُ، وَبِ (مَا) فِي قَوْلِهِ: (عَلَى مَا هُوَ بِهِ) كَيْفِيَّتُهَا مِنَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ؛ وَالْمَعْنَى عَلَى هَذَا: الْإِخْبَارُ عَنِ النِّسْبَةِ عَلَى وَجْهِ هُوَ كَيْفِيَّتُهَا مِنَ الْإِيجَابِ أَوْ السَّلْبِ، وَيَصَحُّ أَنْ يُرَادَ بِ(الشَّيْءِ) الْمَوْضُوعُ، وَبِ (مَا) ثُبُوتُ الْمَحْمُولِ أَوْ انْتِفَاؤُهُ؛ وَالْمَعْنَى عَلَى هَذَا: الْإِخْبَارُ عَنِ الْمَوْضُوعِ عَلَى وَجْهِ هُوَ ثُبُوتُ الْمَحْمُولِ لَهُ أَوْ انْتِفَاؤُهُ عَنْهُ، وَهَذَا أَوْفَقُ لِلْفِظِ، وَالْأَوَّلُ أَوْفَقُ لِلْمَعْنَى، وَإِلَيْهِ مَالُ الشَّارِحِ فِي شَرْحِ الْمِفْتَاحِ.

قوله: (فَمِنْ هُنَا) أَيْ مِنْ جِهَةٍ وَقَوْعُهُمَا وَصَفَيْنِ لِلْخَبَرِ، وَوَصَفَيْنِ لِلْمُخْبِرِ، يَقَعُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ الْخَبَرُ الصَّادِقُ، فَالْصَّادِقُ فِي الْأَوَّلِ وَصْفٌ لِلْخَبَرِ؛ وَهُوَ مُجَازٌ، وَفِي الثَّانِي وَصْفٌ لِلْمُخْبِرِ؛ وَهُوَ حَقِيقَةٌ.

قوله: (لِمَا أَنَّهُ لَا يَقَعُ دُفْعَةً) إِنَّمَا الَّذِي يَقَعُ دُفْعَةً الْعِلْمُ الْحَاصِلُ عَنْهُ.

قوله: (بَلْ عَلَى التَّعَاقُبِ وَالتَّوَالِي) هُوَ مُخَالِفٌ لِمَا فِي شَرْحِ الْمُخْتَصَرِ الْمَعْضُدِ مِنْ أَنَّ التَّوَاتُرَ تَتَابِعُ أُمُورٍ؛ وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ بِفَتْرَةٍ بَيْنَهُمَا، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا

لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ)، أي لا يجوزُ العقلُ توافُقَهُمْ (عَلَى الكَذِبِ)، ومُضَدِّقُهُ وقوعُ العِلْمِ من غيرِ شُبْهَةٍ.

(وَهُوَ) بِالضَّرُورَةِ (مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الْخَالِيَةِ فِي الْأَزْمَنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ) يَحْتَمِلُ الْعَطْفَ عَلَى الْمُلُوكِ وَعَلَى الْأَزْمَنَةِ،

تَرَاً ﴿[المؤمنون: ٤٤] فَإِنَّ التَّوَالِيَّ يَقْتَضِي أَنْ لَا فِتْرَةَ، وَمَا فِي شَرْحِ الْعُضْدِ هُوَ الْمَوَافِقُ لِكَلَامِ الْحَرِيرِيِّ فِي الدَّرَةِ، وَهُوَ اللَّائِقُ بِكَوْنِ التَّوَاتُرِ تَفَاعُلًا مِنَ الْوَتَرِ، يُقَالُ: تَوَاتَرَتْ كِتَابُكَ إِلَيَّ. أَيِ جَاءَتْ وَتَرًا وَتَرًا؛ أَيِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ، فَإِنَّ اعْتِبَارَ الْفِتْرَةِ بَيْنَهُمَا هُوَ الْمَوَافِقُ لِلْعَادَةِ فِي مَجِيئِهَا مَتَرَبَةً، وَهُوَ أَبْلَغُ فِي تَحْقِيقِ كَوْنِ مَجِيئِهَا وَتَرًا وَتَرًا.

قوله: (لا يُتَصَوَّرُ) بضم أوله؛ أي لا يتصوره العقل.

قوله: (أي لا يجوزُ العقلُ) يعني بحسب العادة، وهذا معنى قول العضد أن يمتنع الاتِّفَاقُ مِنْهُمْ، والتَّوَاطُؤُ عَلَى الكَذِبِ عَادَةً أَنْتَهَى.

والحاصل: أن يُعَدَّ اتِّفَاقُهُمْ مُسْتَحِيلًا عَادَةً - كَانْقِلَابِ الْحَجَرِ ذَهَبًا - لَا عَقْلًا - كاجتماع النقيضين.

وفي قوله: (لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ) إشارة إلى أَنَّ منشأ عدم تجويز العقل؛ كثرتهم، فلا يرد خبر الواحد المفيد للعلم بقرينة خارجية.

قوله: (ومُضَدِّقُهُ) أي دليل صدق المتواتر على خبر وقوع العلم بمضمون ذلك الخبر من غير شبهة، و(مفعول) من صيغ الآلة، أطلق هنا على الدليل تنزيلاً له منزلة الآلة التي بها يحصل العلم بالمدلول.

وقوله: (ومُضَدِّقُهُ... إلخ) عبارة تُفِيدُ قَصْرَ قَلْبٍ؛ لِلرَّدِّ عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنْ مُصَدِّقُهُ كَوْنُ الْمُخْبَرِينَ عَدَدًا مُخْصُوصًا؛ كَاثْنِي عَشَرَ، أَوْ عَشْرِينَ، أَوْ أَرْبَعِينَ، أَوْ سَبْعِينَ، أَوْ ثَلَاثَ مِائَةٍ وَبِضْعَةِ عَشَرَ؛ الْأَقْوَالُ الْمُحْكِيَّةُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ، وَقَدْ اعْتَرَضَ مَا فِي الشَّرْحِ بِأَنَّ الْعِلْمَ بِمُضْمُونِ الْخَبَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ التَّوَاتُرِ، فَإِثْبَاتُ التَّوَاتُرِ بِهِ دَوْرٌ.

والأوّل أقرب وإن كان أبعد.

فها هنا أمران: أحدهما: أنّ المتواتر موجبٌ للعلم، وذلك بالضرورة، فإنّا نجد من أنفُسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وأنه ليس إلا بالإخبار.

والثاني: أن العلم الحاصل به ضروريٌّ، وذلك لأنّه يحصل للمستدل وغيره حتّى الصبيان الذين لا اهتمام لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

وأما خبرُ النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام، فتواتره ممنوعٌ.

وأجيب: بأنّ استفادة العلم بمضمون الخبر من التواتر باعتبار حصوله وترتبّه على سماعه، وفهم معنى اللفظ المسموع ودلالته على صدق المتواتر على الخبر باعتبار كون حصوله وترتبّه معلوماً لمن حصل له.

فالتحقيق: أنّ الحاصل بالتواتر هو العلم بذلك العلم، وهما غيران كالعالم بالنسبة إلى الصانع - تعالى - فإنّ حدوث العالم مُستنداً إلى الصانع، والعلم بحدوث العالم دليل على وجود الصانع.

قوله: (والأوّل أقرب) أي في المعنى، (وإن كان أبعد) أي في اللفظ، ووجه أقربيته معنى أنه - مع اشتهاؤه - أعم فائدة؛ إذ التمثيل عليه يكون بمثلين اشتهر التمثيل بهما؛ كوجود اسكندر وبغداد، وعلى الثاني بمثال واحد غير مشهور.

قوله: (وذلك) أي إيجابه العلم معلومٌ لنا بالضرورة وهي الوجدان، كما ذكره؛ أي لا بالنظر والاستدلال.

قوله: (وأما خبرُ النصارى) جواب سؤال من طرف السمنية والبراهمة الآتي ذكرهم.

حاصله: النقض بتخلف إفادة المتواتر العلم في صورتين إخبار النصارى بقتل

فإن قيل: خبر كل واحد لا يُفيد إلا الظن، وضُمَّ الظنُّ إلى الظنِّ لا يُوجبُ اليقين.
وأيضاً جوازُ كذبِ كل واحدٍ يوجبُ جوازَ كذبِ المجموع، لأنه نفسُ الآحاد.

عيسى، وإخبار اليهود عن التوراة بتأييد دين موسى، فإنَّ كلاً منهما غير مُفيد للعلم بمضمونه، بل هو كذب، كما دلَّت عليه الشريعة.

وحاصل الجواب: منع كون كل منهما متواتراً، إلا أن يرجع خبر النصارى إلى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت، وقد كانوا تسعة نفرٍ كما في كتب التفسير، ولا تُحيلُ العادة تواطؤَ مثلهم على الكذب، على أنَّ التسعة اختلفوا في الإخبار بقتله - كما حكي عنهم - فأثبتته بعضهم، ونفاه بعضهم.

وأما إخبار اليهود بتأييد دين موسى، فإن كان افتراؤهم إيَّاه بعد واقعة بخت نصر، فواضح انتفاء تواتره فيما قبل، وإن كان قبلها، فقد قتل بخت نصر اليهود في مشارق الأرض ومغاربها، فلم يترك إلا الأطفال، فانتفى عدد التواتر منهم على أنهم حرَّفوا التوراة وزادوا ونقصوا، ودلَّت معجزات عيسى ومحمد - ﷺ - على أن خبرهم آحاد كذب، وقول التلويح: وأمَّا مثل خبر اليهود بقتل عيسى، وتأيد دين موسى، فلا تسلم تواتره... إلخ. لما في شرح العقائد من إسناد الإخبار بقتل عيسى إلى النصارى؛ لأنَّ كلاً من الفريقين قد أخبر بذلك، وإن كان مُستندُ إخبار النصارى هو إخبار اليهود كما قدمناه.

وقد توهم بعض من تكلم على شرح العقائد أنَّ المراد من العبارتين واحد، فزعم أنَّ الخبر في عبارته في شرح العقائد بمعنى الإخبار، وأنه مُضافٌ إلى المفعول، وأنَّ التقدير: وأمَّا إخبار اليهود النصارى بقتل عيسى، وإخبار اليهود بتأييد دين موسى فلا يخفى أنَّ ذلك تمحُّلٌ لا حاجة إليه مع ما قررناه.

قوله: (فإن قيل: خبر كل واحد... إلخ).

حاصله: إيراد أن على الأمر الأول مُعارضتان مبنيتان على أنه لا يثبت للمجموع ما

قلنا: ربّما يكونُ مع الاجتماعِ ما لا يكونُ مع الانفراد، كقوّة الحبلِ المؤلّفِ مِنَ الشُّعراتِ.

فإن قيل: الضرورياتُ لا يقعُ فيها التفاوتُ ولا الاختلاف، ونحن نجدُ العِلْمَ يكونُ الواحدِ نصفَ الاثنينِ أقوى مِنَ العِلْمِ بوجودِ إسكندر، والمتواترُ قد أنكرَ إفادته العِلْمَ جماعةً مِنَ العقلاء، كالسُّمْنِيَّةِ والبراهمة.

لا يثبت لأحاده، وقوله: (ربما يكون... إلخ) جواب عنهما حاصله: منع ذلك مع السند، وهو أنه يجوز أن يترتب على الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوّة الحبلِ المؤلّفِ مِنَ الشُّعرات، وقد أشار بقوله: (ربما) إلى أنه يكفي في الجواب عدم الكليّة، وكونها للتكثير هنا أولى، بل التحقيق: أنَّ اجتماع الأسباب يقتضي قوّة المسبب، والخبر سبب للاعتقاد؛ لأن مدلوله الصدق، وأما الكذب فاحتمالٌ عقليٌّ كما حقق في محله.

قوله: (فإن قيل: الضرورياتُ... إلخ) حاصله: إيرادان على الأمر الثاني، هما معارضتان، حاصل الأولى: الاستدلال على أن العلم الحاصل عن التواتر غير ضروري بانتفاء لازم الضروري، وهو عدم التفاوت لثبوت نقيض ذلك اللازم، وهو التفاوت وتبيين اللزوم بأن التفاوت مظنة الاحتمال والاشتباه، وهو يُنافي الضرورة، فيكون انتفاؤه لازماً لها.

وحاصل الثانية: الاستدلال على أنه غير ضروري بانتفاء لازم آخر للضروري، وهو عدم الاختلاف فيه لثبوت نقيضه وهو الاختلاف.

وحاصل الجواب: منع اللزوم فيهما مع السند، والأولى أن يُجاب في الثانية بمنع انتفاء اللزوم، فإنّ المكابرة والعناد لا يثبتهما معهما خلاف في نفس الأمر.

قوله: (كالسُّمْنِيَّة) بضم السين وفتح الميم مخففة، ففي القاموس السُّمْنِيَّة كجُهْنِيَّة: قوم من الهند دهرِيُّون، قائلون بالتناسخ، وفي الصُّحاح: أنهم فرقة من عبدة الأصنام تقولُ بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار. انتهى، وهم منسوبون إلى (سومنات) اسم صنم يعبدونه.

قلنا: ممنوعٌ، بل قد تتفاوتُ أنواعُ الضروري بواسطة التفاوتِ في الإلف والعادة والممارسة والإخطار بالبال وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرةً وعناداً كالسوفسطائية في جميعِ الضروريات.

والبراهمة: طائفة من الهند منسوبون إلى (برهم) اسم صنم يعبدونه، وقيل: إلى برهام اسم رجل من حكمائهم، وفي الصحاح: أنهم قوم لا يُجوزون على الله تعالى بعثة الرسل.



[خبر الرسول ﷺ]

(والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة).
والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب،
بخلاف النبي فإنه أعم.

[خبر الرسول ﷺ]

قوله: (والرسول إنسان بعثه الله - تعالى - إلى الخلق لتبليغ الأحكام) فيه تنبيه على
أن المبعوث إلى الجن لا يكون إلّا إنساناً، وقد عرف الشارح في شرح المقاصد النبي
بأنه: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه. قال: وكذا الرسول، وهو ينبئ عن اختياره للقول
بترادفهما، يشير إليه قوله: (وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم) إذ الرسول
على هذا من بُعث لتبليغ الأحكام وله كتاب، وقد أُورد على التعريف أمران:

أحدهما: من بُعث بتقرير شرع من قبله؛ كيُوشع، فإنه لم يُبعث لتبليغ الأحكام مع
أنه نبي رسول.

وأجيب: بأنه بُعث لتبليغ أحكام شريعة موسى لمن بعد موسى عليه الصلاة والسلام.

الثاني: أن تخصيص الرسول بمن له كتاب لا يُلائم ما ورد في حديث أبي ذر من
أن عدد الرسل ثلاثمائة وبضعة عشر، وأن عدد الكتب مائة وأربعة، وأنها أنزلت على من
سمّاه من الأنبياء؛ وهم سبعة، وأجيب بأن: الإنزال عليه ليس بشرط، بل الشرط أن يكون

والمعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة قُصِدَ به إظهارُ صدقٍ من ادَّعى أنه رسولُ الله تعالى.
(وهو) أي خبرُ الرسولِ (يُوجِبُ العِلْمَ الاستِدْلَالِيَّ) أي الحاصلَ بالاستدلال، أي
النَّظَرُ في الدَّلِيلِ، وَهُوَ الَّذِي.....

مأمورًا باتباع كتاب، واعلم أنَّ المشهور ما قاله الحلبي وغيره: من أنَّ النبي إنسان أُوحي
إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، فإنَّ أَمْرَ تبليغه فرسول أيضًا.

وكل من القولين اللذين ذكرهما الشَّارح مُقابل لهذا المشهور تنبيهان:

الأول: ورد في الكتاب العزيز إطلاق الرسول في حق جبريل والرسول بهذا الاعتبار
أعم؛ إذ لم يطلق لفظ النبي بهذا المعنى.

الثاني: انحصار الخبر الصادق في نوعيه على القول بتساوي النبي والرسول - كما
جرى عليه الشارح - ظاهر، وأما على المشهور فلا يظهر إلا إن عبَّر بدل الرسول بالنبي^(١).

قوله: (المعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة) من ترتيب أثر على سبب لم تجرِ العادة الإلهية
بترتيبه عليه؛ كشق القمر، وإنباع الماء من الأصابع، أو اقتطاع أثر عن سبب جرت العادة
بترتيبه عليه، كانقطاع الاحتراق عن نار نمرود في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

وقوله: (قُصِدَ به... إلخ) يخرج به السحر والكرامة، وهذا التعريف هو المختار في
المواقف، وقد أورد على طرده أنَّه يصدق على الإرهاص وعلى الكرامة التي قُصِدَ الولي
بها، إظهار صدق من ادَّعى أنه رسول الله، وعلى سحر المتنبي.

وأجيب بأن: كلاً من الإرهاص وكرامة الولي التي قُصِدَ بها، ما ذكره معجزة، أمَّا

(١) جاء في الهامش في هذه المسألة بغير إحالة إلى موضعها من المتن: يمكن أن لا يخالف القول
الأول - مما ذكره الشارح - القول المشهور، فإن قوله: (بخلاف النبي، فإنه أعم) عائد إلى
القولين؛ لأن النبي - على القول الأول - لا يشترط فيه التبليغ، وعلى القول الثاني لا يشترط فيه
الكتاب. اهـ.

يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ بِمَطْلُوبِ خَبَرِي.

الإرهاص مُعْجَزَةٌ لِمَنْ أَدَّعَى النُّبُوَّةَ بَعْدَهُ وَأَمَّا الْكَرَامَةُ فَمُعْجَزَةٌ لِنَبِيِّ ذَلِكَ الْوَلِيِّ؛ لِأَنَّ إِظْهَارَ الصَّدَقِ مَقْصُودٌ بِخَلْقِ كُلِّ مِنْهُمَا، وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ أَنَّ الْمُعْجَزَةَ هِيَ الْخَارِقُ الَّذِي يَظْهَرُ عَلَى يَدِ مُدْعِي النُّبُوَّةِ بَعْدَ دَعْوَاهِ النُّبُوَّةَ، وَلِذَا عَدَلَ إِلَيْهِ الشَّارِحُ فِيمَا سَيَأْتِي.

وَمَنْ عَدَّ الْإِرْهَاصَاتِ وَالْكَرَامَاتِ مُعْجَزَاتٍ، فَسَيَلِّهُ التَّغْلِيْبُ وَالتَّشْبِيهُ، وَلَيْسَتْ مُعْجَزَاتٌ حَقِيقِيَّةٌ.

وَأَمَّا السَّحَرُ: فَالْحَقُّ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْخَوَارِقِ، وَإِنْ أَطْبَقَ الْقَوْمُ عَلَى عَدِّهِ مِنْهَا؛ لِأَنَّهُ يَتَرْتَبُ عَلَى أَسْبَابٍ كُلِّهَا بِأَمْرِهَا أَحَدٌ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى عَقِيبَ ذَلِكَ، فَهُوَ تَرْتِيبٌ مُسَبَّبٌ عَلَى سَبَبٍ جَرَتْ الْعَادَةُ الْإِلَهِيَّةُ بِتَرْتِيبِهِ عَلَيْهِ، كَتَرْتِيبِ الْإِسْهَالِ عَلَى شَرْبِ السَّقْمُونِيَا، وَكَتَرْتِيبِ شِفَاءِ الْمَرِيضِ عَلَى تَنَاوُلِ الْأَدْوِيَةِ الطَّبِيبَةِ، فَإِنَّ كِلَا مِنْهُمَا غَيْرُ خَارِقٍ، بِخِلَافِ تَرْتِيبِ الشِّفَاءِ عَلَى الدَّعَاءِ، فَإِنَّهُ خَارِقٌ، وَقَدْ اعْتَبِرَ فِي الْعَمْدَةِ فِي تَفْسِيرِ الْمُعْجَزَةِ وَقَوَعِ الْخَارِقِ فِي زَمَنِ التَّكْلِيفِ، احْتِرَازًا عَمَّا يَقَعُ فِي الْآخِرَةِ، وَكَذَا مَا يَقَعُ قَبْلُهَا مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ حِينَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا؛ لِأَنَّهُ وَقْتُ نَقْضِ الْعَادَاتِ، وَتَغْيِيرِ الرُّسُومِ.

قوله: (يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ) التَّقْيِيدُ بِالْإِمْكَانِ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ لَا يَتَوَقَّفُ كَوْنُهُ دَلِيلًا عَلَى النَّظَرِ فِيهِ بِالْفِعْلِ، وَقوله: (إِلَى الْعِلْمِ) مَخْرَجٌ لِمَا يَتَوَصَّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الظَّنِّ بِمَطْلُوبِ خَبَرِيٍّ، وَهُوَ الدَّلِيلُ الظَّنِّيُّ؛ لِأَنَّ تَعْرِيفَهُ لِلدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ الَّذِي بِهِ يَسْتَدَلُّ الْمُتَكَلِّمُ بِخِلَافِ تَعْرِيفِ الدَّلِيلِ فِي كِتَابِ أَصُولِ الْفَقْهِ، حَيْثُ حَذَفَ فِيهِ قَيْدُ الْعِلْمِ، فَعُرِّفَ بِأَنَّهُ مَا يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى مَطْلُوبِ خَبَرِيٍّ؛ أَيِ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ أَوْ ظَنِّهِ؛ لِأَنَّهُمْ يُعْرِفُونَ الدَّلِيلَ الشَّامِلَ لِلْقَطْعِيِّ الَّذِي يَنْظُرُ فِيهِ الْأَصُولِيُّ، وَالظَّنِّيُّ الَّذِي يَنْظُرُ فِيهِ الْمُجْتَهِدُ، وَتَقْيِيدُ الْمَطْلُوبِ بِالْخَبَرِيِّ؛ لِلاَحْتِرَازِ عَنِ التَّصَوُّرِيِّ، فَإِنَّ الْمَفِيدَ لَهُ يُسَمَّى تَعْرِيفًا لَا دَلِيلًا، قِيلَ: هَذَا التَّعْرِيفُ فَاسِدٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ غَيْرُ مَانِعٍ لَصَدَقِهِ عَلَى الْمَدْلُولِ الثَّانِي اسْتِعْمَالُ لَفْظِ يُمْكِنُ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ الْإِمْكَانُ الْعَامُّ، وَلَا الْإِمْكَانُ الْخَاصُّ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَأَنَّ الْمَعْنَى عَلَيْهِ الدَّلِيلُ هُوَ

الذي بصحيح النظر فيه يكون سلب التوصل إلى العلم بالمطلوب عنه، ليس بضروري وهو بمعزل عن المقصود^(١).

وأما الثاني: فلأن المعنى عليه؛ أن سلب التوصل بصحيح النظر عنه وإثباته له ليس بضروري، فيلزم أن يكون كل شيء دليلاً على أي شيء شئت؛ لصدق هذا الحد عليه، وهو ظاهر البطلان.

والجواب: أمّا عن الأول، فإنه إن أريد أنه يفهم من التعريف أنه يمكن التوصل بصحيح النظر في المدلول إلى العلم به نفسه فممنوع؛ إذ هو ظاهر في تغاير المتوصل به والمتوصل إليه، كما لا يخفى، وإن أريد أنه يمكن التوصل بصحيح النظر في المدلول إلى مدلول آخر، فهو من هذه الجهة دليل يجب دخوله في التعريف، والشيء الواحد قد يكون دليلاً ومدلولاً باعتبارين لكن قيد الحيثية مراعى في التعريف، فالتعريف للدليل من حيث هو دليل - أي يتوصل به - فلا يتناول حقيقة أخرى.

وأما عن الثاني، فبأن المراد الإمكان الخاص والملازمة في قول المعترض: فيلزم أن يكون كل شيء... إلخ ممنوعة، ولا خفاء في أن النظر الصحيح هو النظر من الجهة

(١) جاء في الحاشية بغير إحالة إلى موضع: الإمكان العام: هو اتصاف الحكم بسلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم.

والقضية الممكنة العامة: هي التي حكم فيها كذلك.

والإمكان الخاص: هو اتصاف الحكم بسلب الضرورة عن طرفي الإيجاب والسلب.

والممكنة الخاصة: هي التي حكم فيها كذلك.

مثال الممكنة العامة: كل إنسان متعجب بالإمكان العام، ولا شيء من الإنسان بضاحك بالإمكان العام.

ومثال الممكنة الخاصة: كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص، ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص.

والضرورة: استحالة انفكاك الموضوع عن المحمول. اهـ.

وقيل: قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا يستلزمُ لذاته قولاً آخر.

فعلى الأوَّلِ الدليلُ على وجودِ الصَّانعِ هُوَ العالمُ، وعلى الثاني: قولُنا: العالمُ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ له صانع.

وأما قولُهم: الدليلُ هُوَ الذي

التي من شأنها أن توصل إلى المطلوب، والتوصل بصحيح النظر هو الوصول بكلفةٍ بالنظر من تلك الجهة المسماة وجه الدلالة، وليست تلك الجهة لغير الدليل من الأشياء، فلا يلزم ما ذكره من كون كل شيء دليلاً على أي شيء شئت.

ويصح أن يُراد الإمكان العام؛ بأن تسلب الضرورة عن جانب العدم؛ أي لا ضرورة في عدم التوصل بصحيح النظر، فالتوصل به واجب أو ممكن.

قوله: (قولٌ مؤلَّفٌ) إلى قوله: (قولاً آخر) ينبغي أن يُراد بـ (القول) في الموضعين: المعقول، دون الملفوظ؛ لأنه وإن صحَّ أن يُراد بالأوَّل الملفوظ أيضاً، فالآخر لا يصح أن يُراد به إلا المعقول، وكون القول بمعنى واحد في الموضعين أولى؛ إذ لا قرينة تدلُّ على إرادة الملفوظ بالأوَّل، والمعقول بالثاني، فإن قيل: كيف يصح أن يُراد بالأوَّل الملفوظ، مع أن التلفظ بالدليل لا يستلزم المدلول؟

أجيب: بأنه يستلزمه بناءً على أن التلفظ يستلزم التعقُّل بالنسبة إلى العالم بالوضع، وإنما قال: يستلزم لذاته، ولم يقل: لذاتها. إشارة إلى أن للصورة دخلاً في الاستلزام.

قوله: (هُوَ العالمُ) - أي بفتح اللام - بمعنى أن الدليل على الأوَّل مفرد، يتوصَّل بالنظر في صفاته وأحواله إلى العلم بالمطلوب الخبري، وعلى الثاني قضيتان مع صفة التأليف العارضة لهما، والحاصل أن الأوَّل ناظر إلى الدلالة بالقوة، والثاني إلى الدلالة بالفعل، ثم قد قيل: الحصر في قوله: (هُوَ العالمُ) ممنوعٌ، بل التعريف يعم أيضاً المقدمات التي هي بحيث إذا رُتِّبَ الترتيب المعتبر أدَّت إلى المطلوب، وإنما تخرج عنه المقدمات

يَلْزُمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ،

مع الهيئة العارضة لها من الترتيب، وأجيب: بأنَّ الحصر مبنيٌّ على أنَّ المراد النظر في أحواله، لا ما يعمه ويعم النظر فيه نفسه، وهو خلاف الظاهر.

قوله: (يَلْزُمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ) اعترض هذا التعريف بأنه فاسد الطرد والعكس، أمَّا فساد العكس، فلخروج مثل وجود العالم بالنظر إلى وجود صانعه، فإنَّ وجود العالم دليلٌ على وجود صانعه قطعاً مع أنَّ العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصَّانع، وأمَّا فساد الطَّرد، فلصدق التعريف على الحدِّ والملزوم الذي لازمه بيِّنٌ، كطرفي التصديق البديهي، والأخص بالنسبة إلى الأعم، فيقتضي أنَّ الحد دليلٌ على المحدود، والملزوم وحده دليلٌ على اللازم البيِّن بالمعنى الأخص، والأخص دليلٌ على الأعم، وليس شيء منها كذلك.

وأجيب عن الثاني: بأنَّ المراد بالعلم في التعريف؛ هو التصديق، فيكون المعنى: الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر، فيندفع الإيراد؛ إذ اللازم فيما عدا طرفي التصديق البديهي من صور النقض، تصور لا تصديق، وأمَّا في صورة الطرفين المذكورة، فهو وإن كان تصديقاً إلاَّ أنه لازم من تصور لا من تصديق، فالملزوم فيها تصوُّر لا تصديق، ودفع المعارض، هذا الدفع بأنَّ إرادة التصديق من العلم إرادة ما لا دلالة للفظ عليه؛ إذ العلم أعمُّ من التصديق، ولا دلالة للأعم على الأخص، وعلى تقدير التسليم يرد التصديق البديهي اللازم من التصديق، فإنَّ التصديق بأنَّ الكل أعظم من الجزء يستلزم التصديق بأنَّ الجزء أصغر من الكل، وكذلك العكس، وليس شيء منها دليلاً على الآخر.

وأجيب عن هذا الدفع بأنَّ إرادة التصديق من العلم مدلول عليها بالقرينة، ودلالة القرينة كافية، وتلك القرينة هي أنَّ الكلام في الدليل المقابل للتعريف، ومعلوم أنَّ مفاده التصديق، كما أنَّ مفاد التعريف التصور، والمراد بلزوم الشيء من الشيء؛ كون الأول ناشئاً عن الثاني، وحاصلاً منه، لا كون حصوله يستلزم حصوله، وفرق بين اللازم من الشيء ولازم الشيء، فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية،

فبِالثَّانِي أَوْفُق.

أَمَّا كَوْنُهُ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِأَنَّ مَنْ أَظْهَرَ اللَّهُ الْمُعْجِزَةَ عَلَى يَدِهِ.....

ومن هذا الجواب يُؤخذ الجواب عن الأول، وهو ما أورد على العكس، فإن التصديق بوجود الصَّانع ناشئ عن التصديق بوجود العالم وبصفاته وأحواله، ولازم منه؛ وإذ لم يكن حصوله لازماً لحصوله، واعلم أنه قد ورد على التعريفين الثاني والثالث بعد ذلك أمران:

أحدهما: ما عد الشكل الأول من الأشكال الأربعة كعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الأول، وبين علم النتيجة، لا بيئاً وهو ظاهر، ولا غير بيِّن؛ لأن معناه خفاء اللزوم، والخفاء بعد الوجود.

الثاني: المقدمات التي يحدث منها النتيجة، فإنَّ الانتقال منها إلى النتيجة ليس بطريق النظر، بل بالحدس المقابل للفكر الذي هو أعم من النظر؛ إذ الانتقال في الفكر تدريجي، وفي الحدس آني.

ويُجاب عن الأول بأن لزوم العلم بالمطلوب في ردِّ غير الشكل الأوَّل إليه، حاصلٌ بالواسطة؛ لأن هذا الرد بواسطة لوازم لمقدمات الشكل المردود باعتبار النظر في نقيض المقدمة أو عكسها مثلاً، وتلك اللوازم تستلزم الشكل الأول المستلزم للمطلوب، فالعلم بما عدا الشكل الأول يستلزم العلم بالمطلوب بالواسطة، وأمَّا الثاني فقد أُجيب عنه بأنَّ: المراد بالاستلزام في التعريف الثاني وباللزوم في الثالث ما يكون بطريق النظر بقرينة أن التعريف للدليل.

قوله: (فبِالثَّانِي أَوْفُق) لأنَّ كلاً منهما أخذ فيه اللزوم بخلاف الأوَّل؛ إذ المأخوذ فيه الإمكان، لكنه يُوافق الأوَّل.

من حيث إن العلم بالدليل من الجهة التي باعتبارها يدل تستلزم العلم بالمطلوب كالعلم بالعالم من حيث حدوثة فإنه يستلزم العلم بالصانع، لكن لا يخفى أن التعريف

تصديقاً له في دعوى الرسالة، كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً.

وأما أنه استدلالٌ فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبرٌ من ثبتت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادقٌ ومضمونه واقع.

(والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يُضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبيهيئات والمتواترات (في التيقن)

الثالث شامل للمقدمات بخلاف الأول على ما قرره الشارح، والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف لاختلاف معنيهما؛ فتعير الشارح بقوله: (أوفق) في غير موضعه بناء على ما قرره، واللائق على ما قرره أن يقول: (فإنما يوافق الثاني) نعم إذا جعل الأول عامّاً للمقدمات كما مرّ أنه الظاهر صحّ انطباق الثالث عليه، وكان التعبير بـ(أوفق) في موضعه.

قوله: (تصديقاً له) تنبيه على أنه ليس كل خارق دالاً على الصدق إنما الدال منها ما قصد به التصديق؛ لأن ما لم يقصد به التصديق قد يقوم الدليل القطعي على كذب من ظهر على يده؛ كالدجال في دعواه الألوهية فإن ظهور الخوارق على يده استدراج له وابتلاء لغيره وهو كاذب لقيام الأدلة القطعية على كذبه؛ فالمراد بالمعجزة في كلام الشارح مطلق الخارق.

قوله: (كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام) إذ لو جاز عقلاً كذبه في ذلك لبطلت دلالة الخارق المقصود به التصديق، وهي ثابتة قطعاً، وأما إخباره ﷺ بما عدا الأحكام فالوجه في إيجابها للعلم بمضمونها ما ثبت بالأدلة القطعية من عصمته ﷺ عن الذنوب التي منها الكذب.

قوله: (فلتوقفه على الاستدلال) أي النظر في دليل صدق الخبر بأن يستحضر أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه فهو صادق، فهذا صادق فإن قيل:

أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فهو علمٌ
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت،

تصور الخبر بعنوان كونه خبر من ثبتت رسالته يجعل صدقه بديهياً فلا يحتاج إلى ترتيب
هذا النظر، أجيب: بأن الكلام في صدق الخبر ملاحظاً من حيث ذاته وهو نظري، ونظره
أن ثبوت الحدوث للعالم ملاحظاً من حيث ذاته، وهو نظري من حيث عنوان للتغير
بديهي.

قوله: (أي عدم احتمال النقيض) يعني عدم احتماله مطلقاً في نفس الأمر، وعند
الذاكر في الحال والمال، وهذا وإن كان يستلزم الثبات بمعنى عدم احتمال الزوال فعطفه
عليه لتأكيد مشابته للضروري، ويصح تفسير التيقن بالجزم المطابق لموجب وهو أيضاً
يستلزم الثبات، وكذا يصح تفسيره بثبات الاعتقاد لأنه مأخوذ من يقن الماء بكسر القاف
إذا استقر في مكانه وعلى هذا فعطف الثابت عليه تفسيري؛ لتأكيد مشابته للضروري
كما مر.

قوله: (فهو علم بمعنى الاعتقاد... إلخ) أورد عليه أمران أحدهما أن قوله يوجب
العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام؛ لأن هذا هو معنى العلم عندهم [...] ^(١) أن سائر
العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر، ويمكن أن يجاب بأن إirاده هنا لدفع
توهم أن المراد بالعلم الاستدلالي الحاصل بخبر الرسول ما يشمل الظن القوي أن وصفه
بمشابته العلم الضروري في التيقن والثبات يدفع هذا التوهم ويكون هذا التوهم لا يقع
في كل محل يطلق فيه العلم الاستدلالي يظهر وجه التخصيص؛ إذ قد ينتفي هذا التوهم
في بعض الإطلاقات لدلالة المقام أو قرينة سواه، ويصح أن يكون المراد بقول المتن
والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة ما نبه عليه بعضهم من أن الأدلة النقلية
مستندة إلى الوحي المقيد حق اليقين والتأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن
شائبة الوهم بخلاف العقلية الصرفة فإن العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر.

(١) غير واضح بالأصل.

وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً.

فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأول.

قلنا: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سُمِعَ من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك إن أمن، وأما خبر الواحد فإنما لم يُفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول.

فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل

قوله: (وإلا) أي وإن لم يكن كذلك بل كان غير مطابق كان جهلاً أو غيره جازم مع المطابقة كان ظناً أو غير ثابت مع المطابقة كان تقليداً فلم يشبه الضروري في التيقن والثبات.

قوله: (فإن قيل هذا) أي كون العلم المذكور بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وحاصل السؤال أن موجب العلم الاستدلالي هو خبر الرسول المتواتر فقط، وحينئذ فهو داخل في القسم الأول من قسمي الخبر المعبر عنهما بالتوعين والعلم الثابت به ضروري لا مشابه للضروري فقد جعل قسم الشيء قسيماً له، وحاصل الجواب منع الانحصار في المتواتر فقد يعلم كونه خبراً كرسول بغير التواتر كالسماع من فيه أو القرائن التي بها تقيّد الأحاد العلم، فلم يلزم ما ذكرتم من جعل قسم الشيء قسيماً له.

قوله: (أو بغير ذلك إن أمكن^(١)) أي كان ألهم أنه خبر الرسول بناء على ما سيأتي في الشرح من أنه قد يحصل بالإلهام العلم الملهم.

قوله: (وأما خبر الواحد) جواب سؤال تقريره أن خبر الواحد أيضاً من المسموع فلم لم يفد العلم.

قوله: (فإن قيل: فإذا كان متواتراً... إلخ) صدر السؤال بالفاء الدالة على سببية ما

(١) هكذا بالأصل، وفي الكتاب: أمن.

به ضرورياً كما هو حكمُ سائرِ المتواتراتِ والحسِّياتِ، لا استدلالياً.

قلنا: العلمُ الضروريُّ في المتواترِ عَنِ الرسولِ هُوَ العلمُ بكونه خبرَ الرسولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، لأنَّ هذا المَعْنَى هُوَ الذي تواترَ الأخبارُ به، وفي المسموعِ مِنْ فِي رسولِ الله ﷺ هُوَ إدراكُ الألفاظِ وكونُها كلامَ رسولِ الله.

والاستِدْلالُ هُوَ العلمُ بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»^(١) علم بالتواتر أنَّه خبرُ الرسولِ ﷺ، وهو ضروري،

قبلها لما بعدها تنبيهها على أن منشأ السؤال ما قبله من جعل السماع من في الرسول أو المتواتر عنه طريقاً للعلم بأن ذلك المسموع أو المتواتر خبر الرسول.

قوله: (وفي المسموع) عطف على قوله: (في المتواتر) وقوله: (وكونها) بالجبر عطفاً على الألفاظ وثبوت بالجبر أيضاً عطفاً على مضمون.

قوله: (مثلاً) تنبيه على أن المقصود والتمثيل بحديث: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» وأصل الحديث في الصحيحين^(٢) بلفظ: «وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ» بدون ذكر البينة وروى الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» متواتر المعنى؛ لأنه قد ورد بمعناه أحاديث يفيد مجموعها المتواتر المعنوي واللائق التمثيل للتواتر اللفظي بحديث

(١) أخرجه البيهقي (٨/ ١٢٣، رقم ١٦٢٢٢)، وابن عساكر (٧/ ٢٦). وأخرجه أيضاً: الدارقطني (٣/ ١١١). قال المناوي (٣/ ٢٢٥): فيه مسلم الزنجي قال في الميزان عن البخاري: منكر الحديث، وضعفه أبو حاتم، وقال أبو داود: لا يحتج به ثم أورد له أخباراً هذا منها، ورواه الدارقطني باللفظ من طريقين وفيهما الزنجي المذكور، وقال ابن حجر في تخريج المختصر: أخرجه أيضاً البيهقي وعبد الرزاق وهو حديث غريب معلول.

(٢) أخرجه البخاري (٤/ ١٦٥٦، رقم ٤٢٧٧)، ومسلم (٣/ ١٣٣٦، رقم ١٧١١)، وابن ماجه (٢/ ٧٧٨، رقم ٢٣٢١).

ثُمَّ عِلْمٌ مِنْهُ أَنَّهُ يَحِبُّ أَنْ تَكُونَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُعَيَّنِ وَهُوَ اسْتِدْلَالِي.

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالحبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره.

قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الإجماع.....

أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما أن النبي ﷺ قال: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُعَمَّداً، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^(١) فقد قال المنذري وغيره من أئمة الحديث: إنه بلغ مبلغ التواتر.

قوله: (ثم علم منه) أي: من خبر الرسول بعد العلم الضروري بأنه خبر الرسول.

قوله: (الاستدلالي) أي: حاصل بالاستدلال وهو ترتيب المقدمتين كما مر من أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة... إلخ.

قوله: (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل) أي: لا بمجرد كون الخبر خبراً؛ فقله: (بدلالة) متعلق بقوله: (المفيدة) فإن قيل: لم قلتم بقطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين، ولم تقولوا بقطع النظر عن الأدلة في خبر الرسول؛ حيث قلتم:

(١) لَا يَلْزَمُ مِنْ إِبْطَالِ الْوَعِيدِ الْمَذْكُورِ عَلَى الْكَذِبِ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ الْكَذِبُ عَلَى غَيْرِهِ مُبَاحاً، بَلْ يُسْتَدَلُّ عَلَى تَحْرِيمِ الْكَذِبِ عَلَى غَيْرِهِ بِدَلِيلٍ آخَرَ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْكَذِبَ عَلَيْهِ تُوعَدُ فَاعِلُهُ بِجَعْلِ النَّارِ لَهُ مَسْكَنًا، بِخِلَافِ الْكَذِبِ عَلَى غَيْرِهِ. فتح الباري (٤/ ٣٣٤)

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٥٢، رقم ١٠٨) ومسلم (١/ ١٠، رقم ٢)، والترمذي (٥/ ٣٥، رقم ٢٦٦٠) وقال: حسن صحيح. والنسائي في الكبرى (٣/ ٤٥٨، رقم ٥٩١٤)، وابن ماجه (١/ ١٣، رقم ٣٢).

في حكم المتواتر.

وقد يُجاب: بأنه لا يفيد بمجردة، بل بالنظر في الأدلة على كون الإجماع حجة.

قلنا: وكذلك خبر الرسول، ولهذا جعل استدلالاً.

يفيد العلم الاستدلال ولا في خبر أهل الإجماع حيث أجبتم فيما يأتي بأنه لا يفيد بمجردة بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة؟

أجيب: بأن الفرق بينهما أن القرائن تنفك عن الخبر دون الدلائل، ولا يرد على هذا أن من القرائن ما هو لازم للخبر الذي اقترن به لكونه في الراوي أو في المروي، فلا ينفك ولهذا يوجد في رواة التواتر كعلو مرتبتهم في العلم والدين والضبط فيفيد العدد القليل منهم التواتر كما صرح به القوم لأننا نقول عدم الانفكاك في هذا البعض من القرائن لمعنى يخصه بخلاف المدلول فإن لزومه للدليل من حيث هو دليل فلا ينفك في صورة أصلاً.

وأجيب عن السؤال أيضاً: بأن الوجه في عد الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه، والخبر المقرون ليس كذلك وفيه نظر لأن المفيد لمعظم المعلومات الدينية هو خبر الرسول دون المتواتر ودون الآحاد المقطوع بصدقه للقرائن، فلا وجه لضم الأول إلى خبر الرسول دون الثاني.

قوله: (في حكم المتواتر) أي: في أنه خبر من يحكم العقل بصدقه لكنه في المتواتر بالضرورة وفي الإجماع بالنظر وحاصل الجواب أن الحصر مبني على التسامح لا على التحقيق.

قوله: (وقد يجاب) أي: عن ورود خبر أهل الإجماع على الحصر.

قوله: (قلنا: وكذلك خبر الرسول) أي: لا يفيد العلم بمجردة أيضاً بل بالنظر في أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات - كما مر - ولأجل أن إفادته بالنظر المذكور جعل العلم الحاصل به استدلالياً فيهما سواء في إفادتهما العلم فخبر الإجماع وارد على الحصر لا محالة.

[المباحثُ المتعلقةُ بالعقل]

(وَأَمَّا الْعَقْلُ) وَهُوَ قُوَّةُ النَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُومِ وَالْإِدْرَاكَاتِ، وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ: غَرِيزَةٌ يَتَّبِعُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُورِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَلَاتِ.

[المباحثُ المتعلقةُ بالعقل]

قوله: (وهو قوةٌ للنفسِ) هذا تعريفٌ للعقل بمعنى القوة النظرية، فإن قيل تفسير الشارح العقل هنا بأنه قوة تستعد النفس للإدراك يقتضي أنه آلة للنفس في الإدراك وأن المدرك هو النفس، وهو مناف لجعله فيما مرّ نفس المدرك حيث قال إن كان آلة غير المدرك فالحواس وإلا فالعقل قلنا الحواس بواسطة أنها طريق للعقل في إدراكه المحسوسات هي آلة له، والعقل بواسطة أنه به تستعد النفس للإدراك هو آلة لها فإسناد الإدراك إليه في التقسيم السابق باعتبار أن الحس آلة له فكأنه هو المدرك، وتفسيره هنا باعتبار أنه آلة للنفس في الإدراك والإسناد السابق في الحقيقة مجازي؛ لأنه بهذا الاعتبار من إسناد الشيء إلى آله وهو إسناد إلى غير ما هو له.

قوله: (غريزة يتبعها... إلخ) قد عرف الشيخ أبو الحسن العقل بأنه: بعض العلوم الضرورية واستند في كونه ليس غير العلم إلى أنه لو كان غير العلم لجاز انفكاكهما من الجانبيين أو أحدهما وهو محال واعترض مستنده بأن المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز فإنهما متغايران، ولا مجال للانفكاك بينهما، قال الإمام الرازي: والظاهر أنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات؛

وقيل: جوهرٌ يُدْرَكُ به الغائباتُ بالوسائطِ والمحسوساتُ بالمُشاهدة.

(فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضاً) صَرَّحَ بِذَلِكَ لِمَا فِيهِ مِنْ خِلَافِ الْمُلَاحِذَةِ وَالسَّمْنِيَةِ فِي جَمِيعِ النَّظَرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَسَفَةِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ، بِنَاءً عَلَى كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْأَرَاءِ.

أي: بجنس الضروريات الصادق ببعضها فإن العقل إذا كان سالماً عن الآفات المتعلقة بالإدراكات كان مدرّكاً لبعض الضروريات قطعاً، والمراد التبعية على سبيل اللزوم لتلك الغريزة دون فكر ونظر لكن بشرط سلام الآلات أي القوى الظاهرة والباطنة؛ فالنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالماً في حال النوم بشيء من الضروريات^(١) لاختلال وقع في الآلات، وكذا الحال في اليقظان كالذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة ووردت عليه.

قوله: (وقيل: جوهر... إلخ) العقل بهذا المعنى هو النفس الإنسانية بعينها بناء على القوم بأنها جوهر لا عرض، واختلف فيها هل هي جوهر مجرد أو جوهر جسماني أو عرض، فذهب الفلاسفة إلى الأول ووافقهم الحليمي والغزالي والراغب وبعض الصوفية، وذهب جمهور المتكلمين إلى الثاني وكثير منهم إلى الثالث، والصواب الإمساك عن الخوض فيها، ولا يخفى تغاير العقل والنفس لغة وعرفاً؛ فلذا نبه الشارح على ضعف القول باتحادهما بإيراده بصيغة: (قيل).

قوله: (والمحسوساتُ بالمُشاهدة) المراد بالمُشاهدة الإحساس أعم من أن يكون بالبصر أو بغيره من الحواس الظاهرة أو بالوجدان.

قوله: (وبعضُ الفلاسفة) هم المهندسون كما في المواقف زعموا أن النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الإلهيات.

قوله: (بناءً على كثرة الاختلاف) قيل: معناه أن كلاً من السمنية والبعض من

(١) هكذا بالأصل والصواب: الضروريات.

والجواب: أن ذلك لفساد النظر، فلا يُنافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم، على أن ما ذكرتم استدلالاً بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض.

فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد.

الفلاسفة بنى قوله على الاحتجاج بكثرة الاختلاف وتناقض الآراء، وهذا هو ظاهر عبارة الشرح، وعليه جرى مولانا زاده في شرحه وتبعه غيره لكن يرد عليه أن العلوم المتسقة^(١) من العدديات والهندسيات ليس فيها كثرة اختلاف فينتفي كونه مبنياً لقول السمنية بالنسبة إليها، ولذا جعل بعض من كتب على الشرح البناء خاصاً ببعض من الفلاسفة فقط وهو المناسب لما في المواقف فإن الذي فيه جعل كثرة الاختلاف شبهة المهندسين وذكر شبهة أخرى للسمنية، وجهة تمسك المهندسين بالشبهة أنه لو أفاد نظر العقل علماً لما اختلف العقلاء في الأمر الواحد.

قوله: (والجواب أن ذلك) أي: ما ذكر من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لفساد والنظر فلا يتنافى كون النظر الصحيح مفيداً للعلم بأن يكون قطعي المادة والصورة.

قوله: (على أن ما ذكرتم) أي: من الاستدلال بكثرة الاختلاف وتناقض الآراء على أن نظر العقلاء لا يفيد العلم مطلقاً أو في الإلهيات حكم منكم بأن نظر العقل ليس بمفيد للعلم مستنديين فيه إلى نظر عقولكم، وفي ذلك إثبات ما نفيتم فيتناقض مدعاكم واستدلالكم، واعلم أن صدر الجواب حل الشبهة تحقيقاً.

وقوله: (على أن... إلخ) إلزام لهم بتناقض دليلهم ومدعاهم لكن قد يجاب عن التناقض من طرف البعض من الفلاسفة بأنهم إنما ينفون العلم لا الظن في الإلهيات، ولعلمهم يدعون أن قولهم النظر لا يفيد العلم ظني فلا يتناقض كلامهم حيثئذ.

قوله: (فإن زعموا أنه) أي استدلالهم بما ذكر معارضة للفاسد وهو يزعمهم دليلنا على أن العقل سبب للعلم بالفاسد وهو استدلالهم بما ذكر.

قلنا: إما أن يُفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو لا يُفيد فلا يكون معارضة.

فإن قيل: كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيداً لِلْعِلْمِ إِنْ كَانَ ضَرْوَرِيّاً لَمْ يَقَعْ فِيهِ خِلَافٌ كَمَا فِي قَوْلِنَا: الْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ، وَإِنْ كَانَ نَظَرِيّاً لَزِمَ إِثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظَرِ وَأَنَّهُ دَوْرٌ.

قلنا: الضَّرُورِيُّ قَدْ يَقَعُ فِيهِ خِلَافٌ، إِمَّا لِعِنَادٍ أَوْ لِقُصُورٍ فِي الْإِدْرَاكِ، فَإِنَّ الْعُقُولَ مَتَفَاوِتَةً بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ وَاسْتِدْلَالٌ

قوله: (إِذَا أَنْ يُفِيدَ) أي: استدلالهم بما ذكر.

قوله: (فَلَا يَكُونُ فَاسِداً) يرد عليه نقضاً الأدلة الجدلية فإن الدليل الجدلي يفيد إلزام الخصم، وإن لم يكن صحيحاً عند المستدل.

قوله: (فَإِنْ قِيلَ: كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيداً... إلخ) دليل على انتفاء العلم بالإفادة لا على انتفاء الإفادة نفسها لكن القائل بالإفادة نفسها قائل بالعلم بها والمنكر ينكرهما معاً.

قوله: (لَزِمَ إِثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظَرِ) أي: لزم إثبات كون النظر مفيداً للعلم بالنظر الذي يتوقف فيه الإثبات على كونه مفيداً للعلم فيدور لكونه يؤول إلى إثبات الشيء بنفسه.

قوله: (قلنا: الضَّرُورِيُّ قَدْ يَقَعُ فِيهِ خِلَافٌ حَاصِلُهُ مَنَعُ الْمَلَاظِمَةِ) أي: يمنع لزومها ذكرتم أنه لازم للضروري من انتفاء الخلاف فيه بناء على تسليم أنه ضروري، وهذا جواب الإمام الرازي، وقوله: (وَالنَّظَرِيُّ) قد ثبت بنظر لمخصوص حاصله أيضاً منع الملازمة بناء على تسليم أنه نظري، وهو جواب إمام الحرمين، وقد جمع الشارح بين الجوابين وتقرير حاصل كلامه أن يقال يختار أنه ضروري ولا نسلم لزوم انتفاء الاختلاف والتعاون في الضروريات أو نختار أنه نظري ولا نسلم ما ذكرتم من لزوم إثبات كون كون^(١) مفيد للعلم بالنظر الذي يتوقف الإثبات به على كونه مفيداً للعلم؛ فقد يثبت النظري بنظر لمخصوص.

(١) هكذا بالأصل.

مِنَ الآثارِ وشهادةٍ مِنَ الأخبارِ، والنَّظَرِيُّ قد يثبتُ بنظرٍ مخصوصٍ لا يُعْبَرُ عَنْهُ بالنَّظَرِ، كما يقال: قولنا: العالمُ متغيَّرٌ وكلُّ متغيَّرٍ حادثٌ يفيدُ العِلْمَ بحدوثِ العالمِ بالضرورة، وليس ذلكَ لخصوصيةِ هذا النَّظَرِ، بَلْ لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، فيكون كلُّ نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطه مُفيداً للعلم.

وفي تحقيق هذا المنع زيادةً تفصيلٍ لا يليقُ بهذا الكتاب.

(وما ثبت منه) أي من العِلْمِ الثَّابِتِ بالعقل (بالبدئية)

قوله: (مِنَ الآثارِ) أي آثار العقلاء فكم من صبي صغير استخراج بعقله من غير سابقة تجربة ما يعجز عنه شيخ كبير.

قوله: (وشهادةٍ مِنَ الأخبارِ) أي: الأحاديث النبوية كقوله ﷺ في النساء أنهم ناقصات عقل ودين، وهو في الصحيح.

قوله: (وليس ذلكَ لخصوصيةِ هذا النَّظَرِ، بَلْ لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، فيكون كلُّ نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطه مُفيداً للعلم) يتضح ذلك بأن يقال لنا قضيتان؛ كلية: وهي أن كل نظر صحيح مقرون بشرائطه بأن يكون قطعي المادة والصورة، فإنه يفيد العلم وتشخصه حكم فيها على جزء معين من أفراد النظر؛ لقولنا: هذا النظر، وهو العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بنتيجته وهو حدوث العالم وليس إفادة النظر في هذه الشخصية ذلك لخصوصه بل لاقرانه بشرائطه مادة وصورة؛ فكل نظر مقترن بشرائطه مفيد للعلم بنتيجته ضرورة أنه لا فرق في ذلك بين نظر ونظر، وهذا انتقال من خصوص إلى عموم دون توقف للعلم على الخصوص فلا دور، وأوضح من ذلك في دفع الدور ما في المواقف من قوله: «النتيجة في كل قياس معلوم الصحة صورة وما»^(١) لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً، وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً وهذا معنى قولنا كل

(١) هكذا بالأصل وفي كتاب المواقف: وصورة لازمة لزوماً... إلخ.

أَيُّ بَأْوَلِ التَّوَجُّهِ مِنْ غَيْرِ احتِياجٍ إِلَى الفِكرِ

نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد للعلم، أما الصغرى فلأنه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة، وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وحكمنا بأن هذا النظر المخصوص إلى الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يلاحظ العلم بكونه من أفراد النظر أو لا فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية، وقد تكون الشخصية ضرورية والكلية نظرية، فإن الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فجاز أن يكون تصويره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما؛ فتكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصويره من حيث إنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية، ولا استحالة فيه، فإن قيل: لا شك أن الكلية مشتملة على أحكام الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فلزم الدور، أجيب: بأن حكمه من حيث خصوص ذاته غير حكمه من حيث إنه فرد من أفراد موضوع الكلية، والأول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا دور أصلاً». هكذا قرر في شرح المواقف، وهذا التفصيل مع أبحاث متعلقة به في شرح المقاصد المشار إليه بقوله: (وفي تحقيق هذا المنع... تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) يعني بالمنع منع لزوم الدور على الثاني من شقي الجواب.

قوله: (أَيُّ بَأْوَلِ التَّوَجُّهِ) تفسير للبديهية ثم ما ثبت بالبديهية أن جعل في مقابلة ما حصل بالكسب؛ أي مباشرة الأسباب بالاختيار كما فسر به الشارح فينبغي أن تفسر البديهية بأنها أول التوجه من غير احتياج إلى مباشرة سبب من الأسباب لا إلى خصوص الفكر، وإن جعل في مقابلة ما ثبت بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل فلا ينبغي أن تفسر

(فَهُوَ ضَرُورِيٌّ، كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ).

فإنه بعد تصوّر معنى الكلّ والجزء والأعظم لا يتوقّف على شيء، ومن توقف على فيه حيث زعم أن جزء الإنسان.....

البديهة بأول التوجه بل بعدم الاحتياج إلى النظر في الدليل ليدخل في البديهي كلما^(١) ليس باستدلالي إذ لا واسطة بينهما.

قوله: (فَهُوَ ضَرُورِيٌّ، كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ) أن جعل الضروري في كلام المتن مقابلاً للاكتسابي بمعنى أن الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ورد عليه أن المثل المذكور يتوقف على الالتفاف المقدور على تصور الطرفين المقدور، وإن جعل مقابلاً لما ثبت بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل ورد عليه أنه يلزم عليه خروج بعض أنواع العلم الثابت بالعقل عن القسمين كالتجربات والحدسيات إذ ليس حاصلًا بأول التوجه دون احتياج إلى تفكير ولا هو ثابت بالنظر في الدليل فيكون التقسيم غير مستوعب الأقسام ولهذا جرى مولانا زاده في شرحه للعقائد على تفسير البديهة بعدم توسط النظر، وجعل الاكتسابي والاستدلالي مترادفين، فقال: «وما ثبت منه - أي: من العلم الثابت بالعقل - نفسه من غير انضمامه إلى عمل من أعمال الحس بالبديهة - أي: بلا واسطة فهو فكر ونظر سواء كان بديهيًا باصطلاح غير [...]»^(٢) أو حدسيًا أو تجريبيًا أو وجدانيًا فهو ضروري كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، وبأن نور القمر مستفاد من نور الشمس، وبأن شرب السقمونيا مسهل، وعلم كل واحد بجوعه وعطشه، وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي؛ أي: نظري واستدلالي». هذا كلامه وهو أولى مما سلكه الشارح كما ينتجه التأصل ولك أن تقول التجربات والحدسيات داخلية في الضروريات بناء على أن قوله: (من غير احتياج إلى تفكير) تفسير لقوله: (بأول التوجه) فإن كلا منهما غير محتاج إلى

(١) هكذا بالأصل، والصواب: كل ما.

(٢) غير واضح بالأصل.

كاليَد مثلاً قد يَكُونُ أَعْظَمُ مِنَ الكُلِّ فهو لم يتصور مَعْنَى الكُلِّ والجُزءِ.

(وَمَا ثَبَتَ بِالْاِسْتِدْلَالِ) أي بالنَّظَرِ في الدَّلِيلِ سواءً كَانَ اِسْتِدْلَالاً مِنَ الْعِلَّةِ عَلَى المَعْلُولِ كَمَا إِذَا رَأَى نَاراً فَعَلِمَ أَنَّ لَهَا دُخَاناً أَوْ مِنَ المَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَا إِذَا رَأَى دُخَاناً فَعَلِمَ أَنَّ هُنَاكَ نَاراً،

تفكر، والتقسيم حينئذٍ مستوعب للأقسام لكن قد عرفت المناقشة في تفسير البديهة بما ذكر.

قوله: (كاليَد مثلاً) فإن من زعم أنها قد تكون بما يعرض لها من التورم أعظم من البدن، وأنه يصدق لذلك أن الجزء أعظم من الكل، فهو لم يتصور معنى الكل المتناول لها قبل عروض التورم وبعده، ومعنى الجزء الذي من عليه علم أنها بعض من كل البدن قبل التورم وبعده.

قوله: (أي: النظر) هو الفكر الذي يطلب به علم أو ظن.

قوله: (سواءً كَانَ اِسْتِدْلَالاً مِنَ الْعِلَّةِ عَلَى المَعْلُولِ) ويسمى برهان [...] ^(١) وهو أن يكون الحد الأوسط فيه مع عليته لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن علة لوجود ما يطابق تلك النسبة في الخارج، كما إذا قيل في المثال الذي ذكره الشارح: هذا نادر وكل نار لها دخان هذه لها دخان؛ لأنك لو قلت: هذه لها دخان؛ فقيل لك: لم؟ فقلت: لأنها نار كنت قد أتيت بالعلة الشافية لسؤال السائل.

قوله: (أَوْ مِنَ المَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ) ويسمى برهان الآن؛ وهو أن يكون الأوسط علة في الذهن فقط، فهو يفيد آنية النسبة في الخارج؛ أي ثبوتها دون لمستها ^(٢)؛ كقولك: هذا دخان وكل دخان عن نار؛ فهذا نادر.

(١) غير واضح بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال.

(فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والإصغاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسيات، فالأكتسابي أعم من الاستدلالي، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلال اكتسابي ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقدر والاختيار.

وأما الضروري فقد يقال: في مقابلة الأكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق،

قوله: (وقد يخص الأول باسم التعليل) على ذلك جرى النسفي في مقدمة الخلاف وغيره.

قوله: (أي حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار) الأولى أن يقال: وهو النظر والاستدلال؛ ليفيد أن النظر والكسب والاستدلال بمعنى يطلق كل منها على استخراج العلم من الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على الحلول أو العكس كما قدما أنه الأولى، وعليه جرى مولانا زاده في شرحه.

قوله: (والإصغاء) أي: إصغاء الأذن إلى الكلام لسمعه وتقليب الحدة في الشيء لييصره، ونحو ذلك في الحديسيات لتقريب الأنف من الشيء الذي يشمه، فعلى تفسير الشارح ندخل هذه في الأكتسابي وتكون لدخولها فيه أعم من الاستدلالي فيكون الضروري المقابل للأكتسابي أخص من الضروري المقابل للاستدلالي؛ لأن نقيض الأعم مطلقاً أخص من نقيض الأخص مطلقاً.

قوله: (ويفسر بما أتى بالعلم الحاصل الذي لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق) أي: لا دخل لقدرة المخلوق في تحصيله كما أنه لا دخل لها في الانفكاك عنه، وبعضهم أدرج الحسيات في الضروري بهذا التفسير حملاً لما لا يكون تحصيله مقدوراً على ما لا تستقل قدر المخلوق بتحصيله ولكل منهما وجه.

وقد يُقال في مقابلة الاكتسابي ويُفسَّر ما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، فمن هاهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً أي حاصلًا بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضرورياً أي حاصلًا بدون الاستدلال، فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال: «إنَّ العلم الحادث نوعان: ضروري وهو ما يُحدثه الله في نفس العبد

قوله: (وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر... إلخ) تنبيه منه لأن الكلام في العلم التصديقي وأنهما قسمان له.

قوله: (فمن ههنا) أي من جهة كون الضروري يقال تارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما مرَّ، وتارة في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما مرَّ، جعل بعضهم كصاحب البداية العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً لحصوله بمباشرة الأسباب بالاختيار من صرف الحواس بالإصغاء ونحوه، وجعله بعضهم كصاحب التمهيد ضرورياً لحصوله من غير استدلال، وقد عرفت ما قرره الشارح أن الاكتسابي أعم من الاستدلالي، وأن الضروري بالمعنى الشافي أعم منه بالمعنى الأول لكن من وجه لأن الأول يتناول التصورات الضرورية بخلاف الثاني؛ إذ لا يتناول إلا الضروري من التصديقات وجهة عمومها فيها أن يصدق على ما فيه دخل لقدرة المخلوق منها مما يحصل بدون نظر في دليل.

قوله: (وبعضهم ضرورياً) أي: حاصلًا بدون الاستدلال فإن الحكم على الثلج بأنه بارد، وعلى النار بأنها حامية مستند إلى الحس غير محتاج إلى نظر واستدلال، وليس المراد أن كل ما لا يحتاج إلى الاستدلال ضروري تصوراً كان أو تصديقاً لأنه يرد عليه التصورات المكتسبة إذ يصدق أنها غير محتاجة إلى الاستدلال وإن كانت تكتسب من التعريف.

قوله: (وظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية... إلخ) جهة توهم التناقض في كلام صاحب البداية وهو الإمام نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابون البخار الحنفي أنه قابل الكسبي بالضروري وجعل الحاصل نظر العقل من الكسبي، ثم قسم الحاصل بنظر العقل من الكسبي إلى الضروري والاستدلالي؛ فكان ما جعله قسماً

من غير كَسْبِهِ واختياره، كالعلم بوجوده وتغيُّر أحواله، واكتسابيٌّ وهو ما يُحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مُباشرةٌ أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواسُّ السليمة والخبر الصادق ونظر العقل.»

ثم قال: «والحاصلُ من نظر العقل نوعان: ضروريٌّ يحصلُ بأوَّلِ النَّظَرِ من غير تفكُّر، كالعلم بأنَّ الكلَّ أعظمُ من الجزء، واستدلاليٌّ يحتاجُ فيه إلى نوعٍ تفكُّرٍ كالعلم بوجودِ النَّارِ عند رؤية الدُّخان».

للكسبي أولاً قسماً منه ثانياً، وجهة دفع التناقض أن الضروري يقال بالمعنيين المذكورين في الشرح؛ فالتقسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا، وقد وقع ورود التناقض ابتداءً بأن المقسم الأسباب لا يقيد كونها مباشرة وأحد الأقسام وهو الحاصل بنظر العقل ينقسم إلى ما يحصل بأول النظر من غير تفكر وإلى ما يحصل بتفكر، ولو سلم أن المقسم الأسباب يقيد كونها مباشرة، فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر؛ لأن ما يحصل بأول النظر دون فكر حاصل بدون مباشرة سبب وما يحصل بالفكر حاصل بسبب مباشر والسبب الذي هو المقسم في كلام صاحب البداية يصدق بالسبب المباشرة وغيره، وقول صاحب البداية: (من غير فكر) تفسير لقوله: (بأول النظر) ليكون الضروري بمعنى الحاصل من غير فكر؛ فيدخل فيه الحدسيات والتجربات إذ لا فكر فيها لأن الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب دون تدريج بخلاف الفكر، وحكم العقل من كل من الحدسيات والتجربات مستند إلى الحس مع تكرار المشاهدة والفرق بينهما أن السبب في التجربات معلوم السببية مجهول الماهية، والسبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً.



[هل الإلهام من أسباب العلم؟]

(والإلهام) الْمُفَسَّرُ بِإِلْقَاءِ مَعْنَى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ (لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصَحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ). حَتَّى يَرُدَّ بِهِ الْإِعْتِرَاضُ عَلَى حَضَرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ.

وكان الأولى أن يقول: من أسباب العلم بالشَّيْءِ، إلا أنَّه حال التَّنْبِيهِ عَلَى أن مُرَادَنَا بِالْعِلْمِ والمعرفة واحدٌ لا كما اصطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِيصِ الْعِلْمِ بِالْمَرْكَبَاتِ أَوْ الْكَلِّيَّاتِ، والمعرفة بالبسائطِ أَوْ الْجَزْئِيَّاتِ.

[هل الإلهام من أسباب العلم؟]

قوله: (بطريقِ الْفَيْضِ) أي بلا كسب بمباشرة سبب بالاختيار، قال القشيري: (الخطاب الوارد على الضمير قد يكون بإلقاء الملك، وقد يكون بإلقاء الشيطان، وقد يكون من حديث النفس، وقد يكون من قبل الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فإذا كان من قبل الملك يسمى الإلهام، وإذا كان من قبل الشيطان فيسمى الوسواس، وإذا كان من قبل النفس فهو الهاجس، وإذا كان من قبل الله فهو خاطر حق، وجملة ذلك من قبيل الكلام النفسي، وإذا كان من قبل الملك، فإنما يعلم صدقه بموافقة العلم، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له ظاهر الشرع فهو باطل). وقد جرى الغزالي في منهاج العابدين على تفسير الإلهام والوسوسة بما ذكر وأتى بضابط حسن للتمييز بين أنواع الخواطر المذكورة.

قوله: (وكان الأولى أن يقول: من أسباب العلم بالشَّيْءِ) أي: أن يعتبر بالعلم بدل

إِلَّا أَنْ تَخْصِيصَ الصَّحَّةِ بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ.

ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ أَرَادَ أَنَّ الْإِلْهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحُلُّ بِهِ الْعِلْمَ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَيُصْلِحُ لِلْإِلْزَامِ عَلَى الْغَيْرِ، وَإِلَّا فَلَا شَكَّ أَنَّهُ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ، وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِهِ فِي الْخَبَرِ، نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَلْهَمَنِي رَبِّي»^(١)،

المعرفة، ويسقط لفظ الصحة لقوله: أنه لا وجه لتخصيص الصحة بالذكر أما التعبير بالعلم فليوافق قوله: أولاً ثم أسباب العلم للخلق، وأما إسقاط لفظ الصحة فلأن الإلهام ليس من أسباب العلم بفساد الشيء أيضاً، وقد أجيب عن هذا بأن المراد الصحة بمعنى الثبوت لا ما قابل الفساد، وحتى يتوهم أن الإلهام سبب للعلم بفساد الشيء؛ إذ كثيراً ما يستعمل الصحة بمعنى الثبوت، يقال: صح عندي كذا وصح ما ادعيناه، وقال الشاعر:

صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ غَيْرَ أَنَّ لَمْ يَعْرِفُوا عِشْقِي لِمَنْ

أي: ثبت، وقد دفع هذا الجواب بأن الظاهر المتبادر من لفظ الصحة مقابل الفساد فالحمل على الثبوت حمل على خلاف الظاهر بغير دليل، ففي التعبير بالصحة إيهام لخلاف المقصود وفيه أيضاً استدراك؛ لأن العلم بالصحة وغيرها يؤخذ من إطلاق لفظ المعرفة.

قوله: (ويصلح للإلزام على الغير) أي لإلزامه حكماً من الأحكام، وتعدية الإلزام بـ(على) لتضمنه معنى الاحتجاج، ولو عبّر بقوله: لإلزام الغير، كان أولى.

قوله: (وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم) أي: فيكون مختصاً بصاحبه كما قاله السهروردي في العوارف وجماهير العلماء على أنه ليس بحجة مطلقاً.

قوله: (وقد ورد القول به في الخبر) ففي البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لَقَدْ

(١) أخرجه الحكيم (٤٠/٣).

(٢) أخرجه: البخاري (٢١١/٤) رقم ٣٤٦٩. وأخرجه: مسلم (١١٥/٧) رقم ٢٣٩٨.

كَانَ فَيَمَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ^(١)، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَإِنَّهُ عُمَرُ» وهو في مسند أحمد وصحيح مسلم من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بمعناه، وقد وقع لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قضية سارية كما سيأتي في تخريجه في محله من كرامات الأولياء وظاهر لفظ رواية البخاري السابقة الحصر في عمر، لكنه غير مراد بشهادة لفظ رواية مسلم عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ: «قَدْ كَانَ فَيَمَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ، فَإِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ».

(١) قَالَ ابْنُ الْقَيِّمِ فِي (مدارج السالكين) (١/ ٦٤): وَالْمُحَدِّثُ: هُوَ الَّذِي يُحَدِّثُ فِي سِرِّهِ وَقَلْبِهِ بِالشَّيْءِ، فَيَكُونُ كَمَا يُحَدِّثُ بِهِ.

قَالَ شَيْخُنَا: وَالصَّدِيقُ أَكْمَلُ مِنَ الْمُحَدِّثِ، لِأَنَّهُ اسْتَعْنَى بِكَمَالِ صَدِيقِيَّتِهِ وَمُتَابَعَتِهِ عَنِ التَّحْدِيثِ وَالْإِلْهَامِ وَالْكَشْفِ، فَإِنَّهُ قَدْ سَلَّمَ قَلْبَهُ كُلَّهُ، وَسِرَّهُ، وَظَاهِرَهُ، وَبَاطِنَهُ لِلرَّسُولِ، فَاسْتَعْنَى بِهِ عَمَّا مِنْهُ. قَالَ: وَكَانَ هَذَا الْمُحَدِّثُ يَعْرِضُ مَا يُحَدِّثُ بِهِ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ، فَإِنْ وَافَقَهُ قَبْلَهُ، وَإِلَّا رَدَّهُ، فَعَلِمَ أَنَّ مَرْتَبَةَ الصَّدِيقِيَّةِ، فَوْقَ مَرْتَبَةِ التَّحْدِيثِ.

قَالَ: وَأَمَّا مَا يَقُولُهُ كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِ الْخَيَالَاتِ وَالْجَهَالَاتِ: حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي، فَصَحِيحٌ أَنَّ قَلْبَهُ حَدَّثَهُ، وَلَكِنْ عَمَّنْ؟، عَنْ شَيْطَانِهِ؟، أَوْ عَنْ رَبِّهِ؟، فَإِذَا قَالَ: حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي، كَانَ مُسْنِدًا الْحَدِيثِ إِلَى مَنْ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ حَدَّثَهُ بِهِ، وَذَلِكَ كَذِبٌ، قَالَ: وَمُحَدِّثُ الْأُمَّةِ لَمْ يَكُنْ يَقُولُ ذَلِكَ، وَلَا تَقْوَهُ بِهِ يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ، وَقَدْ أعَادَهُ اللَّهُ مِنْ أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ، بَلْ كَتَبَ كَاتِبُهُ يَوْمًا: هَذَا مَا أَرَى اللَّهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: لَا، امْحُهُ وَاكْتُبْ: هَذَا مَا رَأَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنْ عُمَرَ، وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُ بَرِيءٌ، وَقَالَ فِي الْكَلَالَةِ: أَقُولُ فِيهِمَا بَرَأْيِي، فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا، فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً، فَمِنِّْي وَمِنَ الشَّيْطَانِ، فَهَذَا قَوْلُ الْمُحَدِّثِ بِشَهَادَةِ الرَّسُولِ ﷺ - وَأَنْتَ تَرَى الْإِتِّحَادِيَّ، وَالْحُلُولِيَّ، وَالْإِبَاحِيَّ الشُّطَّاحَ، وَالسَّمَاعِيَّ مُجَاهِرًا بِالْقَحَّةِ وَالْفَرِيَّةِ، يَقُولُ: «حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي».

فَانْظُرْ إِلَى مَا بَيْنَ الْقَائِلِينَ، وَالْمُرْتَبَتِينَ، وَالْقَوْلَيْنِ، وَالْحَالَيْنِ، وَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، وَلَا تَجْعَلِ الرَّغْلَ وَالْخَالِصَ شَيْئًا وَاحِدًا. اهـ.

وَحُكِيَ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ.

وَأَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يَفِيدُ أَنَّ الظَّنَّ وَالْإِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِي لَا يَقْبَلُ الزَّوَالَ، فَكَأَنَّهُ أَرَادَ بِالْعِلْمِ مَا لَا يَشْمَلُهَا، وَإِلَّا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ.

قوله: (وحكي عن كثير من السلف) يحتمل أن المراد به أن كثيراً من السلف قالوا بأن الإلهام سبب للعلم بالشيء في حق صاحبه، ويحتمل أن المراد به أنه حكي وقوع الإلهام كثير من السلف، ومن مشهور ذلك ما رواه مالك في الموطأ عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ لَهَا لَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ: إِنِّي كُنْتُ نَحَلْتُكَ جَادَّ عَشْرِينَ وَسَقًّا، فَلَوْ كُنْتُ جَدَّدْتِيهِ وَاحْتَزَيْتِهِ كَانَ لَكَ، وَإِنَّمَا هُوَ الْيَوْمَ مَالُ الْوَارِثِ، وَإِنَّمَا هُمَا أَخَوَاكَ وَأُخْتَاكِ، فَاقْتَسِمُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى.

قَالَتْ: قُلْتُ: يَا أَبَتِ، هِيَ أَسْمَاءُ فَمَنْ الْأُخْرَى؟

قَالَ: ذُو بَطْنٍ بِنْتُ خَارِجَةَ، وَأَرَاهَا جَارِيَةً.

والوارد مما وقع السلف من ذلك كثير جداً مستغن لشهرته عن الإشهاد به.

قوله: (فكأنه أراد) لا موقع لكلمة كأن هنا، واللائق الأوضح أن يقال: وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فليس من أسباب العلم؛ إذ الأول يفيد الظن والثاني يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فلا يردان على حصر الأسباب في الثلاثة.



[الكلام في حدوث العالم]

(والعالم) أي ما سوى الله تعالى مِنَ المَوْجُودَاتِ مِمَّا يَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ، يقال: عالمُ الأجسامِ وعالمُ الأعراضِ وعالمُ النَّبَاتِ وعالمُ الحَيوانِ.....

[الكلام في حدوث العالم]

قوله: (والعالم... إلخ) لما ذكر المصنف أسباب العلم أردف ذلك بالمقصود من ذكرها وهو العلم بحدوث العالم وهو أصل جميع العلوم الإسلامية وقانون الحجج الإفحامية؛ لأنه لو كان قديماً لزم أن لا يكون متناهيًا، ويلزم عليه نفي ما جاءت به الشرائع من فناء العالم وتبديل الأرض غير الأرض والسماوات ونفي القيامة؛ فتبطل فائدة الوعد والوعيد ويلزم تكذيب الرسل وإنكار الشرائع وذلك من أقبح الكفر.

قوله: (مِنَ المَوْجُودَاتِ) بيان لما سوى الله تعالى وهو على رأي منكري الأحوال، أما مثبتوها كالقاضي فهو عندهم قائمة بوجود وليست موجودة ولا معدومة؛ كعالمية زيد مثلاً ليست عندهم موجودة فيه ولا هي معدومة عنه وهي قائمة به وعلى هذا يزداد في التعريف والأحوال لأنها من العالم.

قوله: (مِمَّا يَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ) إشارة إلى وجه التسمية؛ أي: إنه سمي عالمًا لكونه يعلم به كالطابع بفتح الباء الموحدة لما يطبع به والخاتم كما يختم به، وليس من التعريف كما هو المشهور إذ لو كان من التعريف لكان مستدركًا في التعريف هو أو ما قبله.

(يقال: عالمُ الأجسام) فيه إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الأجسام،

إلى غير ذلك، فيخرج صفات الله تعالى، لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها.

(بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والأرض وما عليها.

(محدث) أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدوماً فوجد، خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط.

وإلى أن العالم اسم القدر المشترك بين المجموع وبين كل جنس منه فيصح إطلاقه لكل منهما وإنما صح جمعه باعتبار إطلاقه لكل جنس جنس لا باعتبار إطلاقه للمجموع على أن الأجناء أجزاء له.

قوله: (إلى غير ذلك) أي: من الأجناس كعالم الإنسان وعالم الأرواح فزيد ليس بعالم بل من العالم.

قوله: (فتخرج صفات الله تعالى) إشارة إلى أنه لا حاجة لذكر الصفات في قول من عرف العالم بأنه ما سوى الله وصفاته كابن فورك وإمام الحرمين في اللمع؛ لأنها ليست غيره كما أنها ليست عينه، وإنما يتم ذلك إذا كان المراد بسوى معنى لغير اصطلاحاً؛ ليكون المعنى: أن العالم اسم لما ينفك عن الصانع لا معنى لغير لغة وهو المغاير في أمر ما، وإرادة الاصطلاحى خلاف المتبادر من لفظة سوى.

قوله: (وما فيها) من الكواكب السيارة والثابتة ومن الملائكة وغير ذلك.

قوله: (وما عليها) أي من الحيوان والنبات وغيرهما.

قوله: (خلافاً للفلاسفة) أي: لبعضهم وهذا البعض هو أرسطو أو أتباعه من المتأخرين؛ كأبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا فإنهم ذهبوا إلى قدم السماوات بذواتها وصورها وأشكالها وقد الأجسام العنصرية بموادها شخصاً وبصورها الجسمية نوعاً وبصورها النوعية جنساً، وهذا ما نقله الشارح لكن قوله: وصورها لكن النوع لا يفي بالعبرة عن ذلك إلا أن يراد بالنوع فيها الإضافي الذي هو جنس بالإضافة إلى ما تحته

نَعَمْ أَطْلَقُوا الْقَوْلَ بِحُدُوثِ مَا سِوَى اللَّهِ تَعَالَى، لَكِنْ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ إِلَى الْغَيْرِ، لَا بِمَعْنَى سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَيْهِ.

ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله:

(إِذْ هُوَ) أي العالم (أعيان وأعراض) لأنه إن قام بذاته فعين، وإلا فعرض، وكلُّ منهما حادثٌ لِمَا سَنَبِّينَ، ولم يتعرض له المصنّف رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى، لأنَّ الْكَلَامَ فِيهِ طَوِيلٌ لَا يَلِيْقُ بِهَذَا الْمُخْتَصَرِ، كَيْفَ وَهُوَ مُقْصَرٌّ عَلَى الْمَسَائِلِ دُونَ الدَّلَائِلِ.

نوع بالإضافة إلى ما فوقه، ومعنى قولهم أن صور العناصر قديمة بالنوع أن نوعها مستمر الوجود تتعاقب أفراد الشخصية أولاً وأبداً، والأفراد الشخصية حادثة وقد رتبوا على قولهم أن صورها النوعية قديمة بجنسها أنه يجوز أن يكون نوع النار حادثاً غير مستمر الوجود بتعاقب أفراد الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد، وفي قوله: (خلافًا للفلاسفة) تنبيه على أن القول بحدوث العالم هو الذي عليه المليون قاطبة من المسلمين واليهود والنصارى.

قوله: (نعم) جواب سؤال مقدر تقديره قولكم أن الحكماء لا يقولون بالحدوث ممنوع بل هم قائلون به وتقرير الجواب أن قولهم بالحدوث بمعنى غير محل نزاعهم؛ فإنهم يقولون بالحدوث بمعنى احتياج الشيء في وجوده إلى الغير ويسمونه الحدوث الذاتي ومحل نزاعهم الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني ويقال الأول القدم الذاتي وهو عند الفلاسفة خاص بالباري جل اسمه دون القدم الزماني؛ إذ لا منافاة عندهم بين القدم الزماني والحدوث الذاتي لأنهما بزعمهم الباطل يجتمعان في العقول والنفوس القديمة.

قوله: (لِمَا سَنَبِّينَ) أي: من دليل حدوث كل منهما ولم يتعرض المصنف لهذا الدليل فمرجع الضمير في له هو قوله: ما بقرينة، قوله: إن المختصر مقصور على المسائل دون الدلائل.

(فَالْأَعْيَانُ مَا) أَي مُمْكِنٌ يَكُونُ (لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ) بِقَرِينَةٍ جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْعَالَمِ.

وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِذَاتِهِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنْ يَتَحَيَّزَ بِنَفْسِهِ غَيْرَ تَابِعٍ تَحْيُزُهُ لَتَحْيِزِ شَيْءٍ آخَرَ، بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَإِنْ تَحْيِزُهُ تَابِعٌ لَتَحْيِزِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ، أَيُّ مَحَلُّهُ الَّذِي يُقَوِّمُهُ.

وَمَعْنَى وُجُودِ الْعَرَضِ فِي الْمَوْضُوعِ هُوَ أَنَّ وُجُودَهُ فِي نَفْسِهِ هُوَ وُجُودُهُ فِي الْمَوْضُوعِ،

قوله: (ما) أي: ممكن إنما فسر بذلك احترازًا عن ذات الباري عزَّ اسمه ولما كان هذا التفسير خلاف الظاهر؛ لأن ما عامة للممكن وغيره وإنما يصرف اللفظ عن ظاهره لقرينة نية الشارح على أن القرينة هنا حالية لا مقالية وهي جعله من أقسام العالم وهو ما سوى الله تعالى.

قوله: (ومعنى قيامه) أي قيام العين أو الممكن وقيد بالإضافة للاحتراز عن قيامه تعالى بذاته.

قوله: (أي: يتحيز بنفسه... إلخ) أورد على هذا التعريف أنه يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين، وقد يجاب بمنع كون السرير متحيزًا بنفسه بل المتحيز بنفسه العين، وأما العرض القائم بالعين وهو هنا الهيئة السريرية فمتحيز بتحيز العين.

قوله: (أي: محلّه الذي يُقَوِّمُهُ) أي: يحتاج العرض في وجوده إليه فإن الشئيين اللذين يحتاج أحدهما إلى الآخر في وجوده الخارجي إن كان المحتاج هو الحال سمي عرضًا والمحل موضوعًا، وإن كان المحتاج هو المحل سمي عندهم الهولي والحال الصورة وأما احتياج كل من الشئيين إلى الآخر في وجوده الخارجي فهو الدور الباطل هو وما يستلزمه.

قوله: (هُوَ وُجُودُهُ فِي الْمَوْضُوعِ) أورد عليه أن وجوده في الموضوع بنسبة بينه وبين الموضوع وهي مغايرة لوجوده في نفسه إذ لا يخفى أن إمكان ثبوته شيء في

ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز؛ لأنَّ وجوده في نفسه أمرٌ ووجوده في الحيز أمرٌ آخر، ولهذا ينتقل عنه.

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محلِّ يقوّمه، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به،.....

نفسه غير إمكان ثبوته لغيره، وأجيب عن هذا بأن المعنى أنهما بحيث لا يتميزان في الإشارة الحسية وفيه تكلف والتحقيق أن المعنى أن وجوده في نفسه هو وجوده الذي وقع الموضوع ظرفاً له فوجود السواد مثلاً في نفسه هو وجوده الذي وقع الأبنوس مثلاً ظرفاً له فليس للسواد وجود غير تابع لمحل، وليس المراد أن وجوده في نفسه هو نسبة الوجود إلى الموضوع ليكون الموضوع أحد طرفي تلك النسبة لا ظرفاً للوجود فليتأمل.

قوله: (ولهذا يمتنع الانتقال عنه) أي: عن الموضوع والمعنى أنه يمتنع انتقال العرض من محل إلى محل وهذا متفق عليه بين المتكلمين والحكماء لكن لكل من الفريقين دليل يلائم أصله كما قرر في مطولات الكلام؛ فإن قيل ما ذكرتم من امتناع الانتقال على العرض انكار للحس؛ فإن رائحة الزهر مثلاً تشتغل إلى ما يجاوره، والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها كما يشهد به الحس، أجيب بأن الحاصل في المحل الثاني وهو المحاور أو المماس شخص آخر من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في الزهر أو النار يحدث الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقب المجاورة أو المماس، وأما الحكماء فيزعمون أنه يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني من العقل العقال^(١) بطريق الوجوب على ما عرف من مذهبهم.

قوله: (وعند الفلاسفة) أعمّ منه عند المتكلمين لأن المستغنى عن محل يقوم به بتفسير الفلاسفة يتناول المتحيز كالجسم، وغير المتحيز وهو الجواهر المجردة التي أثبتوها من العقول أو النفوس، وقد وافقهم طائفة من المسلمين في النفس الحيوانية

(١) في النسخة (ب): العقل الفعال.

بحيث يصير الأول نعتاً والثاني منعوياً، سواءً كان متحيزاً كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الله تعالى والمجردات.

(وَهُوَ) أي ما له قيام بذاته من العالم (إِذَا مُرَّكَبٌ) من جزءين فصاعداً عندنا، وَهُوَ الْجِسْمُ،

كالحليمي والغزالي وأبي نصر الدبوسي والراغب؛ فقالوا: إن النفس جوهر مجرد؛ أي: ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسماً، وإنما اتصاله بالجسم اتصال حكم الملك الذي بمصر مثلاً بالشام يدبرها، وهو غير حال بها والجمهور من أهل الإسلام على نفي المجردات عقولاً كانت أو نفوساً ثم الجمهور الذين خاضوا في الكلام في النفس على أنها جسم لطيف سار في البدن سريان ما الورد في الورد والنار في الفحم، وأما ما أثبتته الفلاسفة من النفوس الفلكية ونحوها فلم يوافقهم على إثباته علماً بالإسلام.

قوله: (بحيث يصير الأول نعتاً) أي للثاني، والثاني منعوياً؛ أي: للأول، ويجوز أن يكون القائم بالغير بهذا المعنى أمراً عديمياً كالسرعة في وصف الحركة إذ يقال حركة سريعة، والسرعة أمر إضافي ليس موجوداً في الخارج لأننا لا نعلم سرعة الحركة إلا بالنسبة إلى حركة أخرى بطيئة.

قوله: (سواءً كان الأول متحيزاً) أي: بالتبعية كما في سواد الجسم.

قوله: (كما في صفات الباري) فإن متكليمي الأشاعرة يثبتون قيامها بذاته المقدسة ويفسرونه بالاختصار الناعت لا بما فسروا به قيام الجوهر والعرض لتعالیه سبحانه عنهما.

قوله: (والمجردات) أي كالعقول والنفوس عند الفلاسفة والمجردات عطف على الباري أي وصفات المجردات، وقد ذكر أن الشارح غير هذه العبارة فحذف لفظة الباري، والواو فقال: كصفات المجرد اكتفاء بصدق معنى المجرد على الباري تعالى.

قوله: (من جزءين) بيان لأدنى مراتب الجسم عند الجمهور الأشاعرة وعليه فيعرف الجسم بأنه المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة، وسيأتيك قريباً ما يوضحه؛ فعند

وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا بُدَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ لِتَحَقُّقِ الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ، أَعْنِي الطَّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعَمَقَ.
وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ لِتَحَقُّقِ تَقَاطُعِ الْأَبْعَادِ عَلَى زَوَايَا قَائِمَةٍ.

الأشعرية لا واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وعند المعتزلة بينهما واسطة هي الخط، وأقله جوهران، والسطح وأقله عند محققهم ثلاثة، وقيل: أقله أربعة لحصوله من تركيب خطين، وأقل ما يتركب منه الجسم أربعة عند بعضهم وثمانية عند بعضهم وستة عند آخرين، والسطوح التي أثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر، وفيها مفاصل بالفعل والتي أثبتها الفلاسفة أعراض متصلة في ذواتها.

قوله: (وَعِنْدَ الْبَعْضِ) هم طائفة من متقدمي الفلاسفة لا بُدَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ أَي عَلَى هَيْئَةِ الْمَثَلِ لِتَحَقُّقِ عُرُوضِ الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ هَذَا إِذَا فُسِّرَ الطَّوْلُ بِالْبَعْدِ الْمَفْرُوضِ أَوَّلًا وَالْعَرْضُ بِالْمَفْرُوضِ ثَانِيًا وَالْعَمَقُ بِالْمَفْرُوضِ ثَالِثًا، إِذَا فُسِّرَتْ بِالْأَبْعَادِ الْمُتَقَاطِعَةِ عَلَى زَوَايَا قَائِمَةٍ فَلَا يَخْفَى عَدَمُ تَحَقُّقِهَا بِالْأَجْزَاءِ الثَّلَاثَةِ وَقَدْ خَلَطَ الشَّارِحُ النُّقْلَ عَنِ الْمُعْتَزَلَةِ بِالنُّقْلِ عَنِ الْحُكَمَاءِ وَالْفَرِيقَانِ مُخْتَلِفَانِ فِي مَعْنَى مَا يَثْبُتُونَهُ مِنَ السُّطْحِ وَنَحْوِهِ.

قوله: (وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ) نقله في المواقف عن أبي علي الجبائي وذلك بأن يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران إلى جانبه فيحصل العرض، ويوضع أربعة أجزاء فوق الأربعة الأولى فيحصل العمق بذلك يتحقق تقاطع الأبعاد وعلى أربع زوايا قائمة ونوضح ذلك فنقول: إِذَا قَامَ خَطٌّ عَمُودِي عَلَى خَطِّ أَفْقِي بِأَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِيلٌ إِلَى أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ أَصْلًا حَتَّى حَدَثَ عَنْ جَنْبَيْهِ زَاوِيَتَانِ مُتَسَاوِيَتَانِ فَهُمَا قَائِمَتَانِ هَكَذَا:

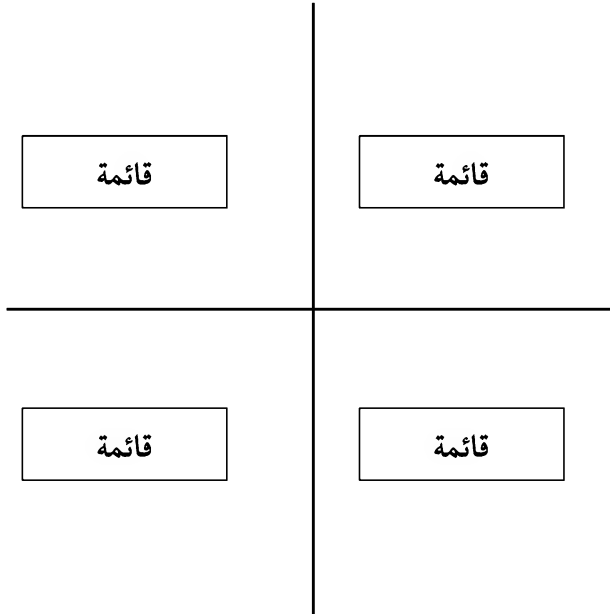
زاوية قائمة

زاوية قائمة

وإن كان مائلاً إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى حادة
والأخرى كبرى وتسمى منفرجة هكذا:



إذا تقرر ذلك فتقول إذا قاطع خط مستقيم خطاً مستقيماً على سواء حصل بتقاطعهما
أربع زوايا قائمة هكذا:

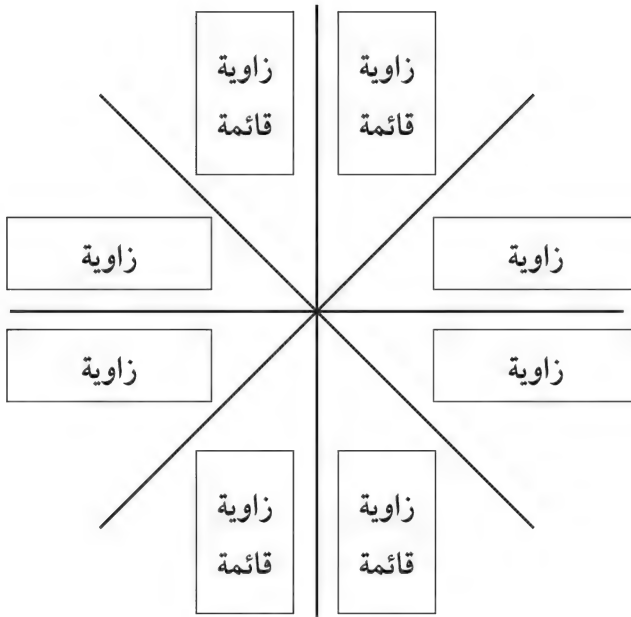


ولعل ما يتحقق به الخط جزءان لا يتجزآن ويسمى كل منهما نقطة فتفرض خطاً
طولاً وخطاً عرضاً، وخطين آخرين على سمتيهما عمقاً؛ فيحصل التقاطع المذكور

وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتّى يدفع بأنّ لكلّ أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاعٌ في أن المَعْنى الذي وُضِعَ لفظُ الجسمِ بإزائه هل يكفي فيه التّركيبُ من جزءين أم لا؟

وتكون الأجزاء ثمانية، وقد رد القول بالاحتجاج في تحقق الأبعاد إلى أربع زوايا قائمة لتحْتَاج إلى ثمانية أجزاء بل يكفي لتحقيق الأبعاد أربعة أجزاء بأن يتألف اثنان بجانب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع.

وهذه صورة المثلث:



قوله: (وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح) أشار بقوله: (راجعاً) إلى الاصطلاح إلى الاحتراز عن كونه لفظياً راجعاً إلى اللفظ واللغة كما قاله الإمام الرازي في الأربعين فإن الشارح لم يقصد رده.

قوله: (بل هو نزاعٌ في أن المَعْنى... إلخ) يعني أن للجسم معنى معيناً يختلف هل

احتج الأولون: بأنه يُقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزءٌ واحدٌ أنه أجسمٌ من الآخر، فلولا أن مجرد التركيبِ كافي الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية، وفيه نظر، لأن أفعال من الجسمانية بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جَسَم الشيء أي عَظُم فهو جسيمٌ وجَسَامٌ بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسمٌ لا صفة.

(أو غير مُركَّب كالجوهر) يعني العين الذي

يكفي لتحقيقه جزءان أو لا بدَّ من أكثر، ثم إذا قلنا يكفي لتحقيقه جزءان أو لا بدَّ من أكثر، ثم إذا قلنا يكفي لتحقيقه جزءان فما معناه يتضح ذلك بأن نقول الجسم جوهر قام به التأليف والتأليف يقوم بمجموع الجزئين مثلاً عند الأشعري وجمهور أتباعه وبكل واحد منهما عند القاضي، قال: لأن التأليف عرض لا يقوم بجزئين على أصول أصحابنا فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهر من المتألفين تأليف على حدة فالمركب من الجزئين جسم عند جمهور الأشاعرة، وجسمان عند القاضي، قال شارح المواقف: وليس ذلك بنزاع لفظي؛ أي إن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه [...] ^(١) أي: فيما بين أجزائه الداخلة فيه، أو يطلق على ما هو مؤلف من غيره كما توهمه الأمدى بل هو نزاع في أمر معنوي هو أنه هل من الجسم أمر موجود غير الأجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما يشبه المعتزلة، أو ليس فيه ذلك؛ فذهب الجمهور إلى الأول فقالوا الجسم مجموع الجزئين والقاضي إلى الثاني، فقال: كل واحد منهما جسم. قال شارح المواقف: ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف. يعني بالكلام ما ذكر في توجيه كون النزاع معنوياً.

قوله: (وجسامٌ) بتخفيف السين وتشديدها مع ضم الجيم فيهما؛ ففي الصحاح: «جسم الشيء عظم فهو جسيم وجسام». وفي المحكم: «جسم الرجل وغيره جسامه فهو جسيم وجسام وجسامٌ». ^(١)

(١) غير واضحة بالأصل.

لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً.

(وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل: وَهُوَ الْجَوْهَرُ، احترازاً عن ورود المنع، فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر.....

قوله: (الذي لا يقبل الانقسام) أي: لا يقبله بوجه ما لا فعلاً؛ أي: بالكسر لصلايته ولا بالقطع لصغره، ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضاً من العقل مطابقاً للواقع إذ العقل والحالة هذه يعجز عن الحكم بالانقسام لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر، وإلا فالعقل قد يفرض المجال، والفرق بين الكسر والقطع أن القطع يحتاج الفصل فيه إلى نفوذ جسم آخر بخلاف الكسر، والفرق بين الوهم وفرض العقل أن الفرض العقلي لا يقف في القسمة بل يقدر على تقسيم بعد تقسيم من غير انتهاء إلى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم فإنه يقف في القسمة فإنه لا يدرك إلا المعاني الجزئية المتأدية من طرق الحواس وما لا يدركه الحواس لا يدرك الوهم منه المعاني الجزئية.

قوله: (يُقل: وَهُوَ الْجَوْهَرُ) أي بدل قوله: (كالجواهر) لئلا يلزم انحصار غير المركب في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ فيرد عليه منع انحصاره [ويسند]^(١) بأن هناك أشياء أخرى كالهولي والصورة والمجردات وهي النفوس والعقول وهذا المنع، وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده عند أهل الحق من الأعيان فالاحتراز عن وروده أولى، واعلم أن تقسيم ما له قيام بذات إلى مركب وغيره كما في المتن هو طريق المتكلمين، وأما الحكماء فاققسام الجوهر عندهم الهولي والصورة والنفس والعقل؛ لأن الجوهر إما محل أو لا والأول الهولي والثاني أما حال بذلك المحل وهو الصورة أو مركب من المحل والحال الهولي والصورة وهو الجسم أو غير ذلك وهو المفارق، ثم المفارق إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف أو لا، والأول النفس الإنسانية أن تعلق ببدن الإنسان والفلكية أن تعلق بالفلك والثاني العقل وبسط بيان معاني

(١) هكذا بالأصل.

بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بدّ من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفس المجردة لئتم ذلك.

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفردي، أعني الجوهر الذي لا يتجزأ، وتركّب الجسم إنّما هو من الهيولى والصورة.

وأقوى أدلة إثبات الجزء أنّه لو وُضع كرةٌ حقيقيّة على سطح حقيقيّ لم تماسه إلّا بجزءٍ غير منقسم، إذ لو ماسّه بجزءين

هذه الألفاظ، وذكر أقسامها محله مطولات الحكمة والكلام هذا وههنا اعتراض لمولانا زاده على قول الشارح، ولم يقل الجوهر... إلخ حاصله أن مقصود المصنف إثبات أن العالم حادث بتقسيمه إلى الأعيان والأعراض وتقسيم الأعيان إلى الجسم والجزء الذي لا يتجزأ ثم إثبات أن كلّاً من الأقسام محدث ليثبت أن العالم بجميع أجزائه محدث فإذا لم ينحصر قسم من العالم كالأعيان في قسميه كالجواهر والجسم لم يثبت بإثبات حدودهما وحدوث الأعراض حدوث العالم بجميع أجزائه لا احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه فلا يتم التقريب، وقد أجيب بأن مقصود المصنف إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه المعلومة، وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه فإن قيل وجود جوهر مركب من جوهرين مركبين مجردين محتمل فلم لم يلتفت إليه المصنف؟ بل حصر المركب في الجسم!

أجيب بأن احتمال المركب في المجردات مما لم يذهب إليه أحد؛ فلذا لم يلتفت إليه المصنف.

قوله: (بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ) احترازاً عن الجوهر بمعنى ما ليس بعرض سواء كان مركباً أو لا.

قوله: (كرةٌ حقيقيّة) هي جسم محيط به سطح واحد، في داخل ذلك الجسم نقطة يكون الخطوط منها إلى السطح في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي ما له طول وعرض فقط.

لكان فيها خطُّ بالفعل، فلم تكن كُرَّةً حَقِيقَةً عَلَى سطحٍ حَقِيقِيٍّ.

وأشهرُها عند المشايخ وجهان: الأول: أَنَّهُ لو كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَا إِلَى نهاية لم تكنِ الْخَرْدَلَةُ أَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ، لِأَنَّ كِلَا مِنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهِي الْأَجْزَاءِ، وَالْعِظَمُ وَالصَّغَرُ إِنَّمَا هُمَا بِكَثْرَةِ الْأَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا، وَذَلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهِي.

الثاني: إِنَّ اجْتِمَاعَ أَجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِدَاتِهِ، وَإِلَّا لَمَا قَبْلَ الْإِفْتِرَاقِ، فَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ فِيهِ الْإِفْتِرَاقَ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَأُ، لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِي تَنَازَعُهُ فِيهِ إِنْ أُمِكنَ افْتِرَاقُهُ لَزِمَ قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ دَفْعًا لِلْعَجْزِ وَإِنْ لَمْ يُمَكَّنْ ثَبَتَ الْمُدَّعَى.

قوله: (لكان فيها خطُّ بالفعل) أي: مستقيم لأن اللازم هذا وإن كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية.

قوله: (وأشهرُها عند المشايخ) يعني مشايخ الحنفية ولضعف هذين الوجهين لم يعرج عليهما مشايخ الأشعرية.

قوله: (وذلك إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ) أي: يتعقل في المتناهي يرد عليه أن تعلقات علمه تعالى وكذا تعلقات كلامه كل منها أكثر من تعلقات قدرته تعالى مع أن الكل غير متناه. قوله: (لَيْسَ لِدَاتِهِ) أي: بل بخلق الله تعالى.

قوله: (وإلا لما قَبْلَ الْإِفْتِرَاقِ) أي: بدل الاجتماع لقيام الذات الموجب للاجتماع. قوله: (قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ فِيهِ الْإِفْتِرَاقَ) أي: يدل الاجتماع؛ لأن نسبة القدرة إلى الضدين كالاجتماع والافتراق على السواء.

قوله: (لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِي تَنَازَعْنَا فِيهِ) استدلال على أن الله تعالى قادر على خلق الافتراق في الجزء الذي هو مركب من جوهرين فأكثر بأنه إن كان الافتراق أمراً ممكناً صح تعلق القدرة به دفعاً للعجز.

قوله: (ثَبَتَ الْمُدَّعَى) وهو الجزء الذي لا يتجزأ لأننا إذا فرضناه غير ممكن تفريقه كان انقسامه محالاً والقدرة لا تتعلق بالمحال.

والكلُّ ضعيفٌ: أمَّا الأوَّلُ فلأنَّه إنَّما يدلُّ على ثبوتِ النقطة، وهو لا يستلزمُ ثبوتَ الجزء، لأنَّ حُلُولَها في المحلِّ لَيْسَ حُلُولَ السَّريانِ حتَّى يلزَمَ مِنْ عَدَمِ انْقِسامِ المحلِّ.

وأمَّا الثاني والثالث: فلأنَّ الفلاسفةَ لا يقولونَ بأنَّ الجسمَ متألَّفٌ من أجزاءٍ بالفعل وأنها غيرُ متناهية، بل يقولون: إنه قابلٌ لانقساماتٍ غير متناهية.....

قوله: (والكلُّ ضعيفٌ) أي: الثلاثة الأقوى والأشهر بوجهيه.

قوله: (أمَّا الأوَّل) أي الأقوى وحاصل ما اعترضه به أن اللازم منه ثبوت النقطة وهو غير المطلوب والمطلوب ثبوت الجزء وهو غير اللازم وهذا إن صح فعلى تقدير عرضية النقطة، أما على تقدير جوهريتها كما هو مذهب المتكلمين فاللازم هو المطلوب؛ فإن قيل: النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة، أجيب: بأن قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهمة لا كلية فإن نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز.

قوله: (لَيْسَ حُلُولُ السَّريانِ... إلخ) قيام الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع وكونه صفة له وإن لم ينقسم بانقسامه يسمى حلوًّا غير سرياني كالنقطة في الخط والإضافة في محلها عند القائل بوجودها، ويسمى أيضا حلوًّا جوارياً، والحلول السرياني هو أن يحل كل جزء مقداري من أجزاء الحال في كل جزء مقداري من أجزاء المحل بحيث يلزم من الإشارة إلى أحدهما الإشارة إلى الآخر لحلول ماء الورد في الورد.

قوله: (وأمَّا الثاني والثالث... إلخ) حاصله أن الفلاسفة لا يقولون باجتماع الجسم وتألّفه من أجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكرتم من أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وأن اللازم من دليلكم الثاني هو الاستواء في عدم تناهي أجزاء كل منهما، وهو غير محال، إنما المحال استواء مقداريهما وهو غير لازم قال في شرح المقاصد، وأجيب: بأن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة أن تفاوت المقادير إنما هو بتفاوت الأجزاء بمعنى أن ما يكون مقدار أعظم تكون أجزاؤه أكثر فما لا تكون أجزاؤه

وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً، وإنما العظم والصَّغَرُ باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكنٌ لا إلى نهاية، فلا يستلزمُ الجزء.

وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الإمام الرّازي في هذه المسألة إلى التوقف.

فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟

أكثر لا يكون مقداره أعظم، هذا وقد قرر الوجه الثاني بطريق لا يرد عليه اعتراض الشارح حاصله أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فالواحد من المفترقات إن أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مفترقاً واحداً، وقد فرضناه مفترقاً واحداً وإن لم يمكن افتراقه مرة أخرى ثبت المدعي.

قوله: (وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً) أي: بل هو واحد في نفسه كما هو عند الحسن، وليس فيه شيء من المفاصل والمقاطع أصلاً لكنه قابل لانقسامات غير متناهية.

قوله: (وإنما العظم والصَّغَرُ باعتبار المقدار القائم به) جواب سؤال تقريره أنه إذا لم يكن فيه اجتماع أجزاء أصلاً؛ فينبغي أن لا تتفاوت الأجسام بالعظم والصغر، وتقدير الجواب أن العظم والصغر باعتبار المقدار القائم بالجسم وهو عارض الصورة لا باعتبار الأجزاء قلة وكثرة لأن تألف الأجسام عندهم من الهولي والصورة، وقد أورد عليه أن المقدار عرض ووجود العرض موقوف على وجود المحل فلا أن تتوقف كيفية من الزيادة والنقصان عليه أولى.

قوله: (وأما أدلة النفي) أي: نفي الجزء ومحل بيانها وبيان ضمنها مبسوطات الكلام لكن منها لجمهور متأخري الفلاسفة أن الجزء الذي لا يتجزأ لو تحقق أمكن فرض ثلاثة أجزاء متماسة يلقي الأوسط كلاً من الطرفين بغير ما يلقي به الآخر فينقسم هو والطرفان أيضاً، وأجيب بأن الملاقة إنما هي بالنهاية القائمة بالمتناهي فليزم أن يكون الأوسط

قلنا: نعم في إثباتِ الجَوْهرِ المُفردِ نِجاةً عن كثيرٍ من ظُلماتِ الفلاسفةِ مثل إثباتِ الهيولي والصورةِ المؤدِّيِ إلى قَدَمِ العالمِ ونفي حشرِ الأجسامِ وكثيرٍ من أصولِ الهندسةِ المبني عليها دوامُ حركةِ السَّمواتِ وامتناعُ الخرقِ والالتئامِ عَلَيْهَا.

(والعَرَضُ ما لا يَقومُ بذاتِهِ) بل بغيرِهِ، بأن يكونَ تابعاً له في التَّحْيِيزِ أو مختصّاً به اختصاصَ النَّاعِ بِالمَنْعوتِ
.....

نهائيتان هما عرضان قائمان به لا جزءان فلا يلزم الانقسام ومنها أنه لو تحقق أمكن فرض صحيفة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، فإذا نظرنا إليها رأينا أحد وجهيها فأحد الوجهين غير الآخر فليزِم الانقسام، وأجيب بأن المرئي وغيره إنما هو النهائيتان فلا يلزم الانقسام، وفي كل من الجوابين نظر مبين في شرح المواقف.

قوله: (نعم في إثباتِ الجَوْهرِ المُفردِ نِجاةً... إلخ) يستدعي بيان أمور ثلاثة:

الأول: وجه النجاة عما ذكر طريق أداء. الثاني: الهيولي والصورة إلى قدم العالم. الثالث: وجه كون أصول الهندسة مباني لدوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتئام عليها؛ أي: كما في المائع إذا دخلت فيه خشبة ثم أخرجت منه؛ أما الأول: فيبانه أن إثبات الهيولي والصورة مبني على نفي الجوهر؛ إذ بتقدير ثبوته لا هيولي ولا صورة ولا ما يترتب منهما بل هناك جسم يتركب من جواهر فردة، والجوهر عند المتكلمين عبارة عن حادث يتحيز بالذات وحدوثة مستلزم لكون صانعه فاعلاً بالاختيار لا بالإيجاب؛ فالجوهر مستند في وجوده إلى الفاعل المختار.

وأما الثاني: فيبانه أن الفلاسفة المثبتين للهيولي التي هي المادة زعموا أنها قديمة بالزمان بثانهم على أصل الفاسد وهو الإيجاب بالذات، قالوا: ولأنها لو لم تكن قديمة لاحتاجت إلى مادة لما تقرر عندهم من أن كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو قالوا فثبت أن المادة قديمة وهي لا تخلو عن الصورتين الجسمية والنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم وكون حشر الأجساد ممتنعاً لكون الحشر باجتماع الأجزاء بعد تفرقها وهو عندهم غير ممكن لانتهاء الجزء بل تتقدم

الصورة الأعراض ويمتنع إعادة المعدوم فيمتنع الحشر عندهم، وقد يقولون إن امتناع الحشر لكون مبنياً على ثبوت الآخرة المنافي لاستمرار الأولى اللازم لقدم العالم اللازم لقدم الجسم المنافي لتركبه من أجزاء لا يتجزأ.

وأما الثالث: فيقدم على بيانه أن قوله: وكثير من أصول الهندسة جعله بعضهم عطفاً على قوله: كثير من ظلمات الفلاسفة والأقرب أنه عطف على إثبات الهولي، ثم تقول أن ابتناء امتناع الخرق والالتئام عندهم على أصل هندسي معروف، وأما ابتناء دوام حركة الأفلاك على أصل هندسي فغير معروف، ولعل الشارح ظفر بأصل ينسب عليه ذلك، واعلم أن الأصول الهندسية التي ينسب عليها امتناع الخرق والالتئام مبنية على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ فإذا ثبت التركيب من الجزء الذي لا يتجزأ كان في ثبوته نجاة عن تلك الأصول التي بني عليها امتناع الخرق المنافي لما ورد به الشرع المطهر من المعراج، وغير ذلك، فمن الأصول الهندسية المبنية على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، قولهم لنا: أن نعمل على أي خطٍّ شئنا، مثلاً مُتساوي الأضلاع، فإنهم بنوا ذلك على أنه لا يتصور مثلث في [الخطأ]^(١) المركب من جزءين، إلاَّ بأن يقع جزء على مُلتقى الجزءين، فيوجب انقسام الأجزاء الثلاثة بناءً منهم على نفي الجوهر الفرد، ومنها قولهم: كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها، فإنَّ ذلك مبنٍ عندهم على تجزئ الجزء الذي هو مُلتقى خطّي الزاوية بناءً على انتفاء الجوهر الفرد، وأمَّا الأصل الذي بنوا عليه امتناع الخرق والالتئام أنَّ الحركة المستديرة لا تكون مبدأ ميل على الاستقامة، وحركة الفلك مستديرة، قالوا: فيستحيل أن يكون مبدأ ميل على الاستقامة؛ لأنَّ المستقيم يقتضي التوجُّه إلى جهة، والمستديرة تقتضي الصَّرف عنها، وهما أمران يستحيل اجتماعهما، فثبت أن ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيم، فيمتنع أن يتحرك على الاستقامة، وكل ما لا يتحرك على الاستقامة يستحيل

(١) هكذا بالأصل، ولعل الصواب: الخط.

عَلَى مَا سَبَقَ، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ تَعَقُّلَهُ بَدُونِ الْمَحَلِّ عَلَى مَا وَهَمَ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ فِي بَعْضِ الْأَعْرَاضِ.

(وَيَحْدُثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ).....

عليه الخرق والالتزام؛ لأنهما لا يعقلان إلا عند الحركة المستقيمة، ولا يخفى ضَعْفُ هذا الاستدلال.

قوله: (على ما سبق) أي من أَنَّ الأوَّلَ تفسير المتكلمين، والثاني تفسير [الفلاسفة]^(١)، وأصحابنا لا ينكرون الثاني، بل في شرح المواقف أنه الصحيح في تفسير قيام الشيء بالشيء.

قوله: فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ فِي بَعْضِ الْأَعْرَاضِ، فيكون التعريف غير جامع؛ إذ لا يتناول الكم ولا الكيف، وذلك البعض الذي يتناوله هو الأعراض النسبية السبعة الإضافية، وهي النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية.

(والأين) وهو حصول الجسم في المكان، وعُرِّفَ أيضًا بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي.

(والمتمى) وهو حصول الجسم في الزمان أو الهيئة التابعة لحصوله في الزمان.

(والوضع) وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها.

(والملك) وهو نسبة الشيء إلى ملابس له ينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمُّص، ويُعرَّف أيضًا بأنه هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به ويتنقل بانتقاله، وأن يُفَعَّلَ، وهو التأثير؛ أي كون الشيء بحيث يُؤثِّرُ في غيره، كالمسخن ما دام يُسخِّنُ، وأن ينفعل وهو التأثر كالمسخن ما دام يُسخَّنُ.

(١) بالأصل [الفلا] ولعل باقي الكلمة سقط من الأصل.

قيل: هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ، اخْتِزَازاً عَنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى.

(كَالْأَلْوَانِ) وَأُصُولُهَا، قِيلَ: السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ، وَقِيلَ: الْحُمْرَةُ وَالْخَضْرَاءُ وَالصُّفْرَةُ أَيْضاً، وَالْبَوَاقِي بِالتَّرْكِيبِ.

(وَالْأَكْوَانُ) وَهِيَ الْجَمَاعَةُ وَالْإِفْتِرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ.

(وَالطُّعُومُ) وَأَنْوَاعُهَا تِسْعَةٌ، وَهِيَ الْمَرَارَةُ وَالْحِرَافَةُ وَالْمُلُوحَةُ وَالْعُقُوصَةُ وَالْحُمُوضَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَالْدَّسُومَةُ وَالتَّفَاهَةُ، ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ أَنْوَاعٌ لَا تُحْصَى.
(وَالرَّوَائِحُ) وَأَنْوَاعُهَا كَثِيرَةٌ.....

(قِيلَ: هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ) أَوْرَدَهُ بِصِيغَةِ التَّعْرِيفِ؛ لِأَنَّ التَّعْرِيفَ بِمَا قَبْلَهُ إِذِ الْكَلَامُ فِي أَقْسَامِ الْعَالَمِ، فَقَوْلُهُ: (مَا) بِمَعْنَى مُمْكِنٍ، فَلَمْ تَدْخُلْ صِفَاتُ الْبَارِي لِيَحْتَاجَ إِلَى إِخْرَاجِهَا، فَقَوْلُهُ: (وَتَحْدُثُ...إِلَخ) بَيَانٌ؛ لِأَنَّ الْغَرَضَ حَادِثٌ، وَأَنَّ مَحَلَّهُ الْأَجْسَامَ وَالْجَوَاهِرَ الْفُرْدَةَ بَعْدَ تَمَامِ تَعْرِيفِهِ.

قَوْلُهُ: (وَأُصُولُهَا) أَيِ الْأُصُولِ الْبَسِيطَةِ الَّتِي تَتَرَكَّبُ مِنْهَا.

قَوْلُهُ: (وَهِيَ الْجَمَاعَةُ) أَيِ كَوْنِ الْجَوَاهِرِينَ فِي حِيزَيْنِ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ تَخَلُّلُ ثَالِثٍ بَيْنَهُمَا، وَالْإِفْتِرَاقُ؛ أَيِ كَوْنِهِمَا فِي حِيزَيْنِ بِحَيْثُ يُمْكِنُ تَخَلُّلُ ثَالِثٍ بَيْنَهُمَا.

قَوْلُهُ: (وَالْعُقُوصَةُ، وَالْقَبْضُ) الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْعِفْصَ يَقْبِضُ ظَاهِرَ اللِّسَانِ وَبَاطِنَهُ مَعاً، وَالْقَابِضُ يَقْبِضُ ظَاهِرَهُ فَقَطْ، وَقَدْ فُسِّرَ فِي الْقَامُوسِ الْعُقُوصَةُ: بِالْمَرَارَةِ مَعَ الْقَبْضِ، وَفُسِّرَ الْقَبْضُ بِتَشْنُجِ الْجِلْدِ، كَمَا يَحْدُثُ فِي اجْتِمَاعِ لَحْمِ [الْفَن] ^(١) وَاللِّسَانِ عَقَبَ أَكْلِ السَّفَرِجْلِ وَنَحْوِهِ، وَالتَّفَاهَةُ بِالْمِثْنَةِ فَوْقَ، مُصَدَّرٌ (تَفَهُ) بِالْكَسْرِ قَالَ فِي الْقَامُوسِ أَخْذًا مِنْ تَهْذِيبِ الْأَزْهَرِيِّ: تَفَهُةٌ لَيْسَ لَهَا طَعْمٌ حَلَاوَةٌ أَوْ حَمُوضَةٌ أَوْ مَرَارَةٌ.

(١) هَكَذَا بِالْأَصْلِ.

وليست لها أسماءٌ مخصوصةٌ، والأظهرُ أنَّ ما عدا الأكوانِ لا يُفَرَضُ إلا للأجسام.

فإذا تَقَرَّرَ أنَّ العالمَ أعيانٌ وأعراض، والأعيانُ أجسامٌ وجواهر، فنقول: الكلُّ حادث، أمَّا الأعراض فبعضُها بالمشاهدة كالحركة بَعْدَ السَّكون والضوء بَعْدَ الظَّلمةِ والسَّواد بَعْدَ البياض، وبعضُها بالدَّلِيل وهو طَرءان العدم.....

قوله: (وليست لها أسماءٌ مخصوصةٌ) إنما أسماؤها على وجه العموم باعتبار أوجهِ ثلاثة، أحدها: الملاءمة والمنافرة، فيقال في الملائم: رِيحٌ طيب، وفي المنافر: رِيحٌ خبيث أو متنت.

الثاني: الإضافة إلى محلها لرائحة الورد ورائحة التفاح.

الثالث: ما تقترب بها من طعم، فيقال: رائحة حلوة، ورائحة حامضة.

قوله: (والأظهرُ أنَّ ما عدا الأكوانِ لا يُفَرَضُ إلا للأجسام) أي لا للجواهر الفردة، كما يُؤذَن به.

قوله: (يحدث في الأجسام والجواهر) واعلم أنَّ الذي في شرح التجريد مُخالف لهذا وموافق لمقتضى المتن، ففيه أنَّ الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين.

قوله: (أمَّا الأعراض فبعضُها) أي فحدوث بعضها ثابت بالمشاهدة بالبصر، كما في الأعراض المبصرة التي مثَّلَ بها، ومثله الثابت بالإحساس بإحدى الحواس الأربع الباقية، كما في المسموعات والمذوقات والمشمومات واللموسات، وهذا المسلك من الاستدلال على حدوث الأعراض غير خاص بالأشاعرة، ويمكن الاستدلال على حدوثها بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض، لكنه مسلك خاص للأشعري، وسيأتي ما فيه.

قوله: (وهو طَرءان العَدَم) أي وقوعه مشاهدة، كما يدلُّ عليه كلامه في البحث الثاني من الأبحاث الآتية، أما إن أُريد جواز طَرءان العدم، فسقط البحث الثاني إيرادًا وجوابًا.

كما في أضداد ذلك، فإنَّ القَدَم يُنافي العَدَم، لأنَّ القديم إنَّ كان واجباً لذاته فظاهرٌ وإلَّا لَزِم استناده إليه بطريق الإيجاب، إذ الصَّادِرُ عَنِ الشَّيْءِ بالقصد والاختيار يكونُ حادثاً بالضرورة، والمستندُ إلى المُوجبِ القديمِ قديمٌ ضرورة امتناع تخلفِ المعلولِ عَنِ العِلَّةِ. وأمَّا الأعيان فلأنَّها لا تَخْلُو عَنِ الحوادثِ وكلُّ ما لا يَخْلُو عَنِ الحوادثِ فَهُوَ حادث.

قوله: (كما في أضداد ذلك) هي السكون والظلمة والبياض التي طرأ عليها العدم.

قوله: (فظاهرٌ) أي منافاة القدم للعدم.

قوله: (وإلَّا لَزِم استناده) أي القديم (إليه) أي إلى الواجب لذاته (بطريق الإيجاب) أي لا بطريق القصد والاختيار.

قوله: (يكونُ حادثاً بالضرورة) إذ القصد إلى إيجاد الموجود محال، وقد اتَّفَق المتكلمون والحكماء على أنَّ القديم لا يجوز أن يستندَ إلى اختيار الفاعل، لكن جَوَزَ الآمدي استناد القديم إلى اختيار القديم بخلاف اختيارنا الحادث، فالأثر يتخلف عنه لقصوره، ووجهه في شرح المواقف بما حاصله: أنه يجوز أن يكونَ تقدم القصد الكامل على الإيجاد لتقدم الإيجاد على الوجود في أنه بحسب الذات لا الزمان، فتجوز مُقارنته للوجود زماناً، كما أنَّ الحركة باليد سابقة على حركة الخاتم بالذَّات، وإن كانت معها في الزمان.

والمحال: هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجوهٍ قبل.

قوله: (والمستندُ إلى المُوجبِ القديمِ قديمٌ) أي مُستمرٌ ضرورة امتناع تخلف المعلول على علته؛ أي التَّامة؛ لأنَّ الأثر الناشئ عن شيءٍ دُونَ قصدٍ واختيارٍ من ذلك الشيء لا يكون الأول علة لوجود الثاني، وحينئذٍ فما دام الأول موجوداً، فالثاني موجودٌ لا يمكن تخلفه عنه أبداً، فثبت أنَّ القَدَم يُنافي العدم.

فإن قيل: يجوز أن يكون استناد الشيء إلى الموجود القديم مشروطاً بشروطٍ مُتعاقة لا إلى نهاية، فلا يلزم قدمه.

أما المقدمة الأولى فلأنّها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان.

وأما عدم الخلوّ عنهما، فلأنّ الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيّز، فإنّ كان مسبوقاً بكونٍ آخر في ذلك الحيّز فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكونٍ آخر في ذلك الحيّز بل في حيّز آخر فمتحرّك، وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آئين في مكانين، والسكون كونان في آئين في مكان واحد.

فإن قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكونٍ آخر أصلاً، فكما في آن الحُدوث، فلا

أجيب: بأن مبطله برهان التطبيق، كما سيجي ء.

لكن يرد أن يُقال: يجوز أن يشترط المستند إلى القديم بأمرٍ عديمي؛ كعدم حادثٍ مثلاً، وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علّته القديمة.

قوله: (أما المقدمة الأولى) أي الصغرى؛ وهي قولنا: (الأعيان لا [تخلو])^(١) عن الحوادث) فلأنّها - أي الأعيان - لا تخلو عن الحركة والسكون.

قوله: (الحركة كونان... إلخ) يرد عليه أنّ ما حدث في آنٍ بمكان، وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً، فلا يمتازان بالذات، فالتحقيق: أنّ الحركة كونٌ أول في مكان ثانٍ، والسكون كونٌ ثانٍ في مكانٍ أول، وهذا ظاهر عند تجدد الأكوان بحسب الآتات، وأما على القول ببقائها ففيه أيضاً إشكال.

قوله: (في آئين في مكانٍ واحد) أي حيّز واحد؛ ليتناول الجوهر الفرد، كما [ينبغي]^(٢) عنه كلامه من قبل.

قوله: (كما في آن الحُدوث) أي أول زمان الحُدوث؛ إذ لا يتصف حينئذٍ بأنه مسبوق

(١) بالأصل: تخلوا. بألف بعد واو الثقل.

(٢) غير واضح بالأصل.

يكون متحرّكاً كما لا يكون ساكناً.

قلنا: هذا المنع لا يضرُّنا، لِمَا فيه من تسليم المدَّعى.

على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوأ وتجددت فيها الأعصارُ والأزمان.

وأما حدوثُهما فلائُهما من الأعراضِ وهي غيرُ باقية.

ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حالٍ إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير والأزلية تثنائها.

ولأن كلَّ حركةٍ فهي على المُقتضى وعدم الاستقرار،

بكون أصلاً، بل هو مسبوق بالعدم، ولو قال الشارح: فإن كان مسبوقاً بكونٍ آخر في حينٍ آخر فحركة، وإلا فسكون، لم يرد سؤال أن الحدوث.

قوله: (لِمَا فيه من تسليم المدَّعى) هو حدوث الجسم والجوهر.

قوله: (على أن الكلام... إلخ) حاصله: أن الكلام في الأجسام الباقية لا في الأجسام الحادثة، فلا يرد السؤال، وفي نسخ من الشرح فيها: (وعليها)، وفي بعض النسخ فيه: (وعليه) بتذكير الضمير، ويرد عليه عدم مطابقة العائد للموصول في التأنيث.

قوله: (وأما حدوثُهما) أي الحركة والسكون.

قوله: (وهي غيرُ باقية) أي الأعراض لا يبقى شيءٌ منها زمانين، وهذا وإن كان مذهباً للأشاعرة لكنه ليس بقطعي ليعتمد في تحقيق الحق، فلذا لم يقتصر عليه الشارح.

قوله: (تقتضي المسبوقية بالغير) لأن الحركة كونٌ أوَّل في مكان ثانٍ - كما قدمنا أنه التحقيق - فيكون مسبوقاً بالحالة الأولى وهي الكون الأوَّل في المكان الأوَّل، أمّا إن

وكلّ سكون فهو جائز الزوال، لأن كلّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركة بالضرورة.

وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنعُ قدمه.

وأما المقدمة الثانية فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو مُحال.

وها هنا أبحاث:

أريد بالحركة [الكونان]^(١) كما في الشرح، فيرد عليه أنّه إمّا أن يُراد به مسبوقية بعض أجزاء الحركات ببعضها، أو يُراد مسبوقية بعض أجزاء الحركة ببعض، وعلى التقديرين لا يلزم حدوث الكون مُطلقاً؛ لثبوته مع السابق والمسبق معاً، وكذا كون كلّ حركة على التقصّي، إنما يستلزم حدوث كل فرد منه لا حدوث مطلقه.

قوله: (وكلّ سكونٍ فهو جائز الزوال) أورد عليه أنّ جواز الزوال لا يستلزم وقوعه، فيجوز دوام السكون في بعض الأجسام.

وقوله: (لأن كلّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركة) لتماثل الأجسام في الماهية، إنما يفيد الجواز لا الوقوع.

وأجيب: بأن الجواز يستلزم سبق العدم؛ لأن القدم يُنافي العدم مُطلقاً، وبه يتم المقصود.

قوله: (ما يجوز عدمه يمتنعُ قدمه) إن قيل: يرد عليه نقضُ العدم الأزلي، بأن يُقال عدم الحادث قديم، وهو يزول بحدوثه، فقد جاز عدمه مع أنه قديم.

أجيب: بأن القديم اسم لموجود لا أوّل لوجوده، وهو الذي قام الدليل على مُنافاة قديمه للعدم، فلا نقض بالعدم الأزلي.

قوله: (وهنا أبحاث) منشأ الأول منها قول الشرح:

(١) هكذا بالأصل.

الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً، كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة.

والجواب: أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة والأعراض، لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بينا في المطولات.

الثاني: أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض، إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسّموات من الأشكال والامتدادات

(والأعيان أجسام وجواهر).

ومنشأ الثاني قوله: (أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل).

ومنشأ الثالث قوله في إثبات كبرى القياس: (لو ثبت في الأزل... إلخ).

ومنشأ الرابع قوله في إثبات صغراه: (أما عدم الخلو... إلخ) فحقه أن يقدم على ما ترجم له بالثالث.

قوله: (وأنه) بفتح الهمزة عطف على انحصار؛ أي ولا دليل على أنه يمتنع... إلخ.

قوله: (المجردة) نعت العقول والنفوس، والمراد: تجردها عن المادة التي يسمونها الهيولى، فمعناها عندهم: شيء قائم بذاته ليس متحيزاً ولا حالاً في متحيز.

قوله: لأن أدلة وجود المجردات غير تامة، كذلك أدلة نفيها، ومنها أن المجردات يشاركها الباري - تعالى - في التجرد، فيمتاز عنها بقيد آخر، فيلزم التركيب المستلزم للافتقار المستلزم للحدوث، وجوابه أن الاشتراك في العوارض - سيما السلبية - لا يستلزم التركيب، ومنها ما قيل: ما لا دليل عليه يجب نفيه، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وأنه سفسطة.

وقد أجيب: بأن الدليل ملزوم للمدلول، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على

والأضواء.

والجواب: أن هذا غير مُخِلٍّ بالعرض، لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض، ضرورة أنها لا تقوم إلا بها.

أنَّ عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع، وعدمه عندك لا يفيد، ونفي كون الجبال الشاهقة بحضرتنا؛ لكون ذلك معلومًا بالبديهة، لا بأنه لا دليل عليه، وحاصل جواب الشرح: أنَّ ما عدا الواجب - تعالى - على قسمين: منه ما علمنا ثبوته؛ وهو حادث، ومنه ما لم نعلم ثبوته؛ فلا نعلم حدوثه وقدمه، ويرد حينئذٍ أن يُقال: فلا حُجَّة قطع بانتفاء ذات غير الله قديم، ولا شبهة في أنَّ هذا القطع هو المطلوب لكن لا يخفى أنَّ المنفي هنا القطع المستند إلى العقل المحض لعدم وجدان الدليل وهو يستلزم عدمه في نفس الأمر، ثم إنَّ القطع مُستفاد من الشرع؛ لأنَّا إذا أثبتنا حدوث الأعراض والجواهر، وبيَّنَّا افتقارها إلى واجب قديم، وأنه يصح منه بعثة الرسل، وبيَّنَّا وجه دلالة المعجزة على صدقهم، أمكننا أن نتلقَّى حدوث ما سوى ذلك من السمع، سواء عقلنا ماهيته، أم لم نعقل، والشرائع طافحة بحدوث ما سوى الله - تعالى - تواترًا، نحو: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١، والفرقان: ٢].

وكالحديث الصحيح المتلقى بالقبول: «كان الله ولا شيء معه»^(١)، وما لا يكاد يُحصَى كثرته في الكتاب والسُّنة، وبالله التوفيق.

قوله: (والأضواء) أي ضوء الشمس، وضوء القمر، وضوء كلِّ مِنْ سائر الكواكب.

قوله: (لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض جميعها) فيكون حدوث

(١) أخرجه البخاري (٣١٩١) و(٧٤١٨)، والدارمي في «الرد على الجهمية» ص ١٤، وابن حبان (٦١٤٠) و(٦١٤٢)، والآجري في «الشرعية» ص ١٧٦-١٧٨، والطبراني في «الكبير» ١٨ / (٤٩٧) - (٥٠٠)، والبيهقي في «السنن» ٩ / ٢ و٣-٢، وفي «الاعتقاد» ص ٩١-٩٢.

الثَّالِث: أن الأزل ليس عبارة عن حالةٍ مخصوصةٍ حتَّى يلزَم من وجودِ الجسم فيها وجودُ الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدمِ الأوليّة أو عن استمرارِ الوجود في أزمنةٍ مقدّرة غير مُتناهية في جانبِ الماضي.

ومعنى أزليّة الحركات الحادثة أنّه ما من حركة إلا وقبلها حركةٌ أخرى لا إلى بداية، وهذا هو مذهبُ الفلاسفة، وهم يسلمون أنّه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة.

والجواب: أنّه لا وجودَ للمُطلق إلا في ضمنِ جزئيٍّ،

بعض الأعراض - وهو الحركة والسكون - دليلاً على حدوث الأعيان، وحدث البعض الآخر من الأعراض وهو ما عدا الحركة والسكون مدلولاً بحدوث الأعيان، وعلى هذا فقد كان الأولى أن يبين أولاً حدوث الأعيان بحدوث ما لا تنفك عنه من الحركة والسكون، ثم يبين أن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض؛ لأنها لا تقوم إلا بالأعيان، فيثبت بذلك حدوث باقيها، ولا يحتاج حينئذٍ إلى ما ذكر أولاً في بيان حدوث الأعراض، فيسقط البحث الثاني سؤالاً وجواباً.

قوله: (الثالث أن الأزل) حاصله: أن قولكم: ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل ممنوع الملازمة، إنما يلزم ثبوت الحادث في الأزل أن لو كان الأزل عبارة عن حالةٍ مخصوصةٍ زمانية، لا حالة قبلها ليكون الكون فيه لا كون قبله، حتى يلزم من وجود الجسم أو الجوهر الذي لا يخلو عن الحوادث فيها وجود الحوادث فيها، فيلزم قدم الحوادث الذي لا مِرية في استحالتها، وليس كذلك، بل الأزل عبارة عن عدم الأوليّة بالذات أو بالزمان أو عن الاستمرار المذكور، فمعنى وجود الجسم أو الجوهر في الأزل أنه لا ابتداء لوجوده أو استمرار وجوده في أزمنة غير متناهية في جانب الماضي، ولا أزلية بهذا المعنى للحوادث التي عرضت للجسم من الحركات؛ لأنها مسبوقة بالعدم، ولا دوام لوجودها، فلا يلزم من ثبوت الجسم في الأزل ثبوت الحوادث فيه، وقوله: (معنى أزلية الحركات الحادثة) جواب دخل تقريره: لو كان

فلا يتصورُ قَدَمُ المُطلقِ مع حدوثِ كُلِّ جزءٍ مِنَ الجزئياتِ.

الرابع: أَنَّهُ لو كان كُلُّ جسمٍ في حيزٍ لَزِمَ عَدَمُ تناهي الأجسام، لأنَّ الحيزَ هُوَ السَّطحُ الباطنُ مِنَ الحاوي المماسِّ للسطحِ الظاهرِ مِنَ المحوي.

والجواب: أَن الحيزَ عند المتكلمين هُوَ الفراغُ المتوهمُ الذي

الأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود، لم يصح إطلاقه على حركات الفلك اليومية، وهي حادثة، وحاصل الجواب: أَنَّ الأزلية هنا بمعنى آخر جارٍ على طريق الفلاسفة.

قوله: (فلا يتصورُ قَدَمُ المُطلقِ... إلخ) أورد عليه أَنَّ المطلق كما يوجد في ضمن كل جزء لوجوده ابتداءً، فيأخذ من تلك الحيشة حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا ابتداء لوجودها عندهم، فيأخذ أيضاً حكمها، ولا استحالة في اتّصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحشيات، وأيضاً لو صحَّ ما ذكره، لزم أن لا يُوصف نعيم الجنان بعدم التناهي؛ إذ لا يُتصورُ أبدية المطلق مع انقطاع كل من الجزئيات، والمخلص الجيد عن ذلك بيان امتناع تسلسل [الحواد]^(١) لا إلى نهاية برهان التطبيق.

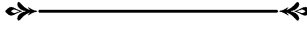
قوله: (الرَّابع) هو مبني على تفسير الحيز بما فسر به الحكماء كأرسطو وأتباعه، ووجه البناء: أَنَّهُ لو كان كُلُّ جسمٍ في حيز - بالتفسير المذكور للحيز - لزم أن يكون كل سطح مُلاقياً لسطحٍ آخر لا إلى نهاية، فيلزم عدم تناهي الأجسام، واللازم باطل.

وحاصل الجواب: أَنَّ المراد الحيز لا بالمعنى الذي ذكرتم، بل بتفسير المتكلمين، وذلك أَنَّ أفلاطون من الحكماء فسَّر الحيز بالفراغ؛ أي الخلاء، وزَادَ المتكلمون كونه متوهمًا؛ أي ليس شيئاً موجودًا، وإنما هو أمرٌ يخطر بالبال ويجوزُّه العقل لو لم يشغله شاغل لكان فارغًا، فهو محض، ونفي صرف يمكن أن لا يشغله شاغل فلا يلزم عدم تناهي الأجسام.

(١) هكذا بالأصل، وأحسبها الحوادث.

يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده.

قوله: (يشغله الجسم) أي أو الجوهر، لكن بلا نفوذ بعد فيه؛ إذ لا بعد له، وخصّ
الجسم بالذكر؛ لأن الكلام في الأجسام.



[المُحَدِّثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى]

ولمَّا ثَبَتَ أَنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ، ومعلومٌ أَنَّ الْمُحَدَّثَ لَا بَدْلَ لَهُ مِنْ مُحَدِّثٍ، ضرورة امتناع ترجُّحِ أَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمَكِّنِ مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ، ثَبَتَ أَنَّ لَهُ مُحَدَّثًا.

(وَالْمُحَدِّثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى) أَيِ الذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودَ الَّذِي يَكُونُ وَجُودُهُ مِنْ ذَاتِهِ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ أَصْلًا، إِذْ لَوْ كَانَ جَائِزَ الْوُجُودِ لَكَانَ مِنْ جَمَلَةِ الْعَالَمِ، فَلَمْ يَصْلَحْ مُحَدِّثًا لِلْعَالَمِ وَمُبْدِيًّا لَهُ، مَعَ أَنَّ الْعَالَمَ اسْمٌ لِجَمِيعِ

[المُحَدِّثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى]

قوله: (ولمَّا ثَبَتَ) أي بالدليل المذكور.

قوله: (ضرورة امتناع ترجُّحِ أَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمَكِّنِ مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ) لَأَنَّ الْمَسْبُوقَ بِالْعَدَمِ لَيْسَ وَجُودُهُ لِدَاثِهِ، فَيَسْتَوِي فِي الْعَقْلِ إِمْكَانُ وَجُودِهِ وَعَدَمِهِ، فَلَا بَدْلَ مِنْ مَخْصَصٍ يُرَجَّحُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبَ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُمْكِنًا لَزِمَ الدَّوْرُ أَوْ التَّسْلِسُ كَمَا سَيَأْتِي.

قوله: (الَّذِي يَكُونُ وَجُودُهُ مِنْ ذَاتِهِ) صِفَةُ كَاشِفَةٍ، وَالْعُطْفُ فِي قَوْلِهِ: (وَلَا يَحْتَاجُ) عُطْفُ تَفْسِيرِي، وَمَعْنَى كَوْنِ وَجُودِهِ مِنْ ذَاتِهِ أَنَّهُ لَيْسَ بِإِبْجَادٍ مُوْجَدٍ، بَلْ هُوَ لَازِمٌ لِلذَّاتِ لُزُومًا لَا يَقْبَلُ الْإِنْفَكَكَ بِوَجْهِهِ.

قوله: (فَلَمْ يَصْلَحْ مُحَدِّثًا لِلْعَالَمِ وَمُبْدِيًّا لَهُ) إِذْ لَوْ كَانَ مُبْدِيًّا لَهُ، لَزِمَ إِمَّا الدَّوْرَ وَإِمَّا

ما يصلح علماً على وجود مُبدئٍ له، وقريب من هذا ما يقال: إِنَّ مُبدئَ المُمكنات بأسرها لا بدَّ أن يكونَ واجباً، إذ لو كانَ مُمكناً لكانَ مِنْ جُملة المُمكنات، فلم يَكُنْ مُبدئاً لها.

وقد يتوهمُ أنَّ هذا دليلٌ على وجود الصَّانع من غير افتقارٍ إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك، بل هو إشارةٌ إلى أحد أدلَّة بطلان التسلسل، وهو أَنَّهُ

التسلسل، وكلاهما باطل؛ أما الملازمة فلأن مُبدئ الممكنات لو كان ممكناً، لزم أن يكون له مُبدئ ضرورة، امتناع الترجيح دون مرجح، فإن فرضنا ذلك المبدئ ممكناً، فلا بد له من مبدئ، فإن عاد إلى الأول فهو الدور، وإن ترتب إلى غير النهاية، فالتسلسل وأما بطلان الدور فلاستلزامه توقُّف الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة، وأما بطلان التسلسل، فلما ذكره في الشرح، فثبت أنه لا بد أن ينتهي إلى واجب الوجود لذاته؛ وهو الباري سبحانه، وبهذا التقرير يظهر لك وجه افتقار الدليل إلى بطلان التسلسل - كما سيأتي - والدور تسلسل في المعنى.

قوله: (ما يصلح علماً) أي علامة ودليلاً على وجود مُبدئ له، والشيء يتمتع أن يكون مُبدئاً لنفسه أو مدلولاً لها، وفيه دليل على اختيار أن العالم مأخوذ من العلامة لا من العلم.

قوله: (وقريب من هذا ما يقال) جهة القرب: أن المقصود واحد، وإن اختلفت العبارة والاعتبار؛ إذ الأوَّل استدلال بطريقة الحدوث، والثاني استدلال بطريقة الإمكان.

قوله: (ما يقال) (ما) مصدرية؛ أي قول من يقول، ف (إن) مكسورة؛ لأنها محكيَّة بالقول، وإن جُعِلَت موصولة احتيجت إلى تقدير من البيانيَّة محذوفة قبل (إن).

قوله: (وليس كذلك) أي بل الدليل المذكور مُفتقرٌ إلى إبطال التسلسل، بل فيه إشارة إلى هذا الافتقار؛ لإشارته إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وجه الإشارة: أن قوله: (لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم) يتضمَّن معنى بعض الدليل المذكور لبطلان التسلسل، وهو أنَّ علَّة سلسلة الممكنات لا يجوز أن تكون هي

لو تَرْتَبَّتْ سِلْسِلَةُ الْمَمْكِنَاتِ لَا إِلَى نِهَائِهِ لَا حَتَا جَتْ إِلَى عِلَّةٍ.....

نفس الممكنات ولا بعضها، وقد أورد على هذا أنَّ الإشارة إلى دليل بطلانه إشارة إلى ما يستلزم بطلانه، واستلزام بطلانه غير الافتقار إلى بطلانه، فلا إشارة فيه إلى الافتقار.

وأجيب: بأنَّ إشارته إلى الافتقار بواسطة الدليل المشير إلى الافتقار إليه أو إلى مثله في إثبات المدلول، فإنَّ الاستدلال به يُشير إلى ذلك، وأورد أيضًا على كون الدليل المذكور مُفتقرًا إلى إبطال التسلسل، إن الأمر بالعكس؛ أي إنَّ إبطال التسلسل - وهو بيان انقطاع السلسلة - مُفتقر إلى الدليل المذكور؛ ليضم إليه مُقدمات أُخر يثبت بها انقطاع السلسلة؛ إذ لا يخفى أنَّ ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة، وأما الانقطاع فإنما يثبت بضمِّ مقدمات أُخر؛ وهي أن يقال: ذلك الخارج لا بد وأن يكون علةً للبعض، وذلك البعض لا بد وأن يكون طرفًا للسلسلة، وإلا يلزم كون المعلول واجبًا، ودخول ما فرض خارجًا، ويُجاب بأنَّ الذي يفتقر إليه الدليل المذكور ليس هو خصوص بيان انقطاع السلسلة، وإنما هو إبطال التسلسل؛ بمعنى إثبات أنه باطل؛ أي محال بطريق من طُرُق إبطاله، وقد حصل ذلك بالطريق المشار إليه بالدليل، وتمَّ الإبطال عند قول الشارح في تقرير الاستدلال لاستحالة كون الشيء علةً لنفسه ولعلله، والذي يفتقر إلى دليل وجود الواجب هو إبطال التسلسل؛ بمعنى بيان انقطاع السلسلة - كما ذكرت - وقد نبه عليه الشارح بالإتيان بالفاء، في قوله: (فتنقطع السلسلة) فإنَّ قوله: (فيكون واجبًا) هو المطلوب الذي أنتجه الدليل، وقوله: (فتنقطع السلسلة) بيان لتفرع انقطاعها على تمام الاستدلال المذكور، فاندفع الإيراد.

قوله: (لو تَرْتَبَّتْ سِلْسِلَةُ الْمَمْكِنَاتِ) أي التي كل منها موجود بحيث لم يدخل في جميعها شيء سواها.

قوله: (لا حَتَا جَتْ إِلَى عِلَّةٍ) أي مُستقلة لا يحتاج في التأثير إلى غيرها ضرورة امتناع ترجُّح أحد طرفي الممكن دون مرجح كما مرَّ.

وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها، لاستحالة كَوْن الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَلِعَلِّهِ، بل خارجاً عنها، فتكون واجباً فتقطع السلسلة.

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وهو أن تُفرض مِنَ المَعْلُولِ الأخيرِ إلى غيرِ نهاية جملةً ومما قبله بواحدٍ مثلاً إلى غيرِ النهايةِ جملةً أخرى، ثم تطبَّقُ الجُمْلَتَانِ بأن تجعلَ الأولَ مِنَ الجملةِ الأولى بإزاءِ الأولِ مِنَ الجملةِ الثانيةِ، والثاني بالثاني وهلمَّ جرّاً، فإن كانَ بإزاءِ كُلِّ واحدٍ مِنَ الأولَى واحدٌ مِنَ الثانيةِ كانَ الناقصُ كالزائد وهو مُحال، وإن لم يكن فقد وُجِدَ في الأولِ ما لا يوجدُ بإزائه شيءٌ مِنَ الثانيةِ فتقطعُ الثانيةُ وتتناهى ويلزمُ منه تناهي الأولى لأنها لا تزيدُ عَلَى الثانيةِ إلا بقدرٍ مُتناهٍ، والزائدُ عَلَى المتناهي بقدرٍ مُتناهٍ يكونُ مُتناهياً بالضرورة.

وهذا التطبيق إنما يكون

قوله: (وَهِيَ) أي تلك العلة لا يجوز أن تكون نفس الممكنات؛ أي مجموعها المعبر عنه بسلسلة الممكنات؛ لأن ذلك المجموع ممكن لا فتقاره إلى كل جزء من أجزائه التي كل منها ممكن، والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكناً، ولا يجوز أن تكون بعض الممكنات؛ لأن كلاً من الآحاد التي تركبت منها السلسلة معلول لما قبله، فلو كانت السلسلة هي العلة لزم كونها علة لنفسها ولعللها، ولو كان بعض آحادها علة للباقي للزم أيضاً كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله؛ لأن الفرض أنه معلول لما قبله؛ إذ السلسلة مفروضة لا إلى نهاية، وكون الشيء علة لنفسه ولعلله ظاهر الاستحالة؛ إذ يستلزم كون الشيء موجوداً قبل وجوده وقبل وجود علله التي يتوقف عليها وجوده، واعلم أنه يتجّه أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يُقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته إمّا نفسه وإمّا جزؤه وهما باطلان - كما عرفت - فتعيّن أن يكون خارجاً هو علة البعض، فينقطع التوقف عنده فلا دور.

قوله: (ومن مشهور الأدلة) أي أدلة بطلان التسلسل.

قوله: (من المَعْلُولِ الأخير) هو ما لا يكون علة لشيء أصلاً، والتقيد بـ (الأخير)

فيما دخلَ تَحْتَ الوجود، دون ما هو

للإيضاح، وإلا فبرهان التطبيق غير مقصور على ذلك كما يظهر لك من عبارة المواقف - وشرحه - الآتية: بل كما يجري في إبطال التسلسل في العلل تجري في إبطال التسلسل في المعلولات، بخلاف الدليل السابق، فإنه إنما يبطل التسلسل في جانب العلل، وقد قرر برهان التطبيق في المواقف وشرحه: بأننا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناهٍ إلى غير النهاية جملة أخرى، هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل، فإن كان في جانب المعلومات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملةً ومما بعدها بمتناهٍ إلى غير النهاية جملةً أخرى، فيحصل هناك جُمْلَتان غير متناهيتين؛ إحداهما زائدة على الأخرى بعددٍ مُتْنَاهٍ، ثم نطبق الجملتين إلى آخر ما بَيَّنَّه الشَّارِحُ، وبهذا يظهر أنَّ قوله: (مثلاً) تنبيهٌ على أنَّ ما قبل المعلول الأخير بأزيد من واحد من العدد المتناهي، كالواحد في تحصيل المطلوب، وبرهان التطبيق هو العمدة في إبطال التسلسل لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود؛ كالحركات الفلكية، وفي الأمور المجتمعة سواءً كان بينها ترتُّبٌ طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالأبعاد أو كالنفوس الناطقة المفارقة؛ لأنها مترتبة بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها، وقد أورد اندفاع التطبيق في النفوس الناطقة، فإنها قد لا تترتب، بأن تحدث جملة منها في زمان، وجملة أخرى أقل أو أكثر في زمانٍ آخر، وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مُتْرَبَّة، فلا تطبيق بمجرد ترتب أجزاء الزمان.

ودفع: بأنَّ هذا إنما يدفع تطبيق الأفراد، كل فرد بفرد يُقَابَلُهُ، وهو غير لازم، بل يكفي انطباق الأجزاء المترتبة، ولو تفاوتت كما في التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء؛ إذ يكفي فيه وضع طرف أحدهما على طرف الآخر، وكل جملة من النفوس تُوجد في زمانٍ واحدٍ متناهية لتناهي الأبدان الحادثة التي هي شرط حدوث النفوس.

قوله: (فيما دخلَ تَحْتَ الوجود) أي في الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك، كما نبهنا عليه آنفاً.

وهُمِّيٌّ مَحْضٌ، فَإِنَّهُ يَنْقَطِعُ بَانْقِطَاعِ الْوَهْمِ.

ولا يردُّ النَّقْضُ بمراتبِ العدد، بَأَن يُطَبَّقَ جُمْلَتَانِ إِحْدَاهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا إِلَى نِهَآيَةٍ، وَالثَّانِيَةِ مِنَ الْاِثْنَيْنِ لَا إِلَى نِهَآيَةٍ، وَلَا بِمَعْلُومَاتِ اللَّهِ وَمَقْدُورَاتِهِ، فَإِنَّ الْأُولَى أَكْثَرُ مِنَ الثَّانِيَةِ مَعَ لَا تَنَاهِيَهُمَا، وَذَلِكَ لِأَن مَعْنَى لَا تَنَاهِي الْأَعْدَادِ وَالْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ أَنَّهَا لَا تَنْتَهِي إِلَى حَدٍّ وَاحِدٍ لَا يَتَصَوَّرُ فَوْقَهُ آخَرٌ، لَا بِمَعْنَى أَنَّ مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ يَدْخُلُ تَحْتَ الْوُجُودِ فَإِنَّهُ مُحَالٌ.

قوله: (وهُمِّيٌّ) نسبةً إلى الوهم؛ وهو الخاطر القلبي، ففي القاموس تفسير الوهم بأنه خطرات القلب.

قوله: (فلا يردُّ النَّقْضُ بمراتبِ العدد... إلخ) حاصله مع ما قبله: التنبيه على إيراد مع دفعه، أما الإيراد فهو أنه قد نقض دليل التطبيق بأمرين:

أحدهما: مراتب الأعداد؛ لأن الدليل المذكور قائم فيها، كما بيَّنه الشَّارِحُ مع عدم تناهيها.

والثاني: معلومات الله تعالى ومقدوراتها، فإن المعلومات أكثر من المقدورات؛ لتعلُّق العلم بالواجب، والممكن والممتنع والقدرة لا تتعلَّق إلا بالممكن خاصَّةً مَعَ أَنَّ كُلًّا مِنَ الْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ لَا تَنْتَهِى عِنْدَنَا، وَأَمَّا الدَّفْعُ: فَبَأَن الْكَلَامَ فِي اسْتِحَالَةِ تَسْلُسِلِ الْمَوْجُودَاتِ فِي نَفْسٍ، وَهُوَ الْمُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِبِرْهَانِ التَّطْبِيقِ، لَا فِيمَا هُوَ أَمْرٌ وَهْمِيٌّ مَحْضٌ؛ أَيْ لَا وُجُودَ لَهُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، إِنَّمَا يَعْتَبَرُهُ الْوَهْمُ اعْتِبَارًا، وَلَا يَكُونُ ذَهَابَهُ فِي التَّطْبِيقِ إِلَّا بِاعْتِبَارِ الْوَهْمِ كَمَرَاتِبِ الْعَدَدِ، فَإِنْ مَعْنَى (لَا تَنَاهِيَهَا) أَنَّهَا لَا تَنْتَهِي إِلَى حَدٍّ لَا يَتَعَقَّلُ فَوْقَهُ آخَرٌ، وَمِنْ هُنَا قِيلَ: التَّسْلُسِلُ فِي الْأُمُورِ الْاِعْتِبَارِيَّةِ غَيْرِ مُحَالٍ. وَهَذَا هُوَ مَعْنَى لَا تَنَاهِي الْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ؛ أَيْ أَنَّهَا لَا تَقِفُ عِنْدَ حَدٍّ لَا يَتَعَقَّلُ تَعْلُقَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ بِأَمْرٍ وَرَاءَهُ، وَاللَّا تَنَاهِي فِي دَعْوَانَا وَاسْتِدْلَالِنَا مَعْنَاهُ: أَنَّ دُخُولَ مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ فِي الْوُجُودِ مُحَالٌ، وَيَا بَعْدَ مَا بَيْنَ الْمَعْنَيْنِ! عَلَى أَنَّ الْأُمُورَ الْوَهْمِيَّةَ الْمَحْضَةَ يَنْقَطِعُ تَسْلُسِلُهَا أَيْضًا، وَذَلِكَ بَانْقِطَاعِ الْوَهْمِ، فَإِنَّ الْوَهْمَ عَاجِزٌ عَنِ مَلَا حِظَةٍ مَا لَا يَتَنَاهَى، فَإِذَا انْقَطَعَ الْوَهْمُ لَغْفَلَةٍ أَوْ مَوْتٍ انْقَطَعَ ذَلِكَ التَّسْلُسِلُ أَيْضًا، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ الشَّارِحُ.

(الواحد) يَعْنِي أَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ، فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَصُدَّقَ مَفْهُومُ وَاجِبِ الْوُجُودِ إِلَّا عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ.

قيل: ولو سلم عدم انقطاع الوهميات المحضة بانقطاع الوهم لما ضرَّ أيضًا؛ لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي مُتَعَاقِبًا لا إلى حدٍّ يكون مُتَنَاهِيًا دَائِمًا، ونظيره نعيم الجنان، فإنه غير متناهٍ، وما دخل منه في الوجود فهو متناهٍ، واستشكل هذا بالنسبة إلى الوجود في علمه - تعالى - الشامل، فإنَّ مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه الشَّامِلِ مفصلة، ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له - تعالى - كذلك.

قوله: (يَعْنِي أَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ... إلخ) إشارة إلى دفع توهم كون (الواحد) في قول المتن هو الله الواحد مُسْتَدْرَكًا، بناءً على أَنَّ كلمة الجلالة علم للجزء الحقيقي؛ وهو لا يكون إلا واحدًا، ووجه الدفع: أن المراد التوحد بصنع العالم ووجوب الوجود، لا وحدة الذات المستفادة من كلمة الجلالة، ولو قيل في حل قوله: (هو الله الواحد) يعني أنه تعالى لا شبيه له في ذاته، ولا في صفة، ولا في فعل، ولا شريك له في الألوهية؛ أي الوجوب الذاتي، ولا في خواصها من استحقاق العبادة وعدم المسبوقية بالعدم وإيجاد العالم بجميع جواهره وأعراضه وتدبيره كله لكان أتمَّ فائدة مع حصول الدَّفْعِ، وهذا التوهم مع رَدِّهِ آتٍ في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] واعلم أَنَّ المعتزلة نقصت من متعلق التوحيد أمرين:

أحدهما: خلق الأفعال الاختيارية، فجعلوا العباد خالقها.

والثاني: تدبير شطر من حوادث العالم، فجعلوا الشيطان مدبره على خلاف المشيئة الإلهية، تعالى ربنا عن أن يكون في ملكه ما لا يريد.

وأما الفلاسفة: فإنهم أسندوا خلق النفوس والأجسام والأعراض إلى العقول، وتدبير عالم العناصر إلى العقول والأفلاك، وأثبتوا لها القدم الزماني [فكفروا]^(١) بذلك.

(١) هكذا بالأصل، ولعل المراد فكفروا.

.....

والمخالف في أصل التوحيد من الكفار هم الثنوية لا الوثنية، كما قرر في شرح المواقف،
وكفر الوثنية بالتشريك في العبادة وأمور أخرى.



[برهان التمانع]

والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن،.....

[برهان التمانع]

قوله: (والمشهور في ذلك) فيه حذف؛ أي في إثبات ذلك المدعى؛ والمدعى أمران؛ هما: أن صانع العالم واحد، وأن تعدده ممتنع.

قوله: (المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]) نبه بقوله: (المشار إليه) على أن برهان التمانع ليس هو معنى عبارة الآية لما ذكره فيما بعد من أن الآية حجة إقناعية، فالآية عنده حجة إقناعية تشير إلى حجة قطعية؛ لمشاركتها لها في النظم والأسلوب.

قوله: (لو أمكن إلهان) أي لو أمكن اثنان متصفان بخواص الألوهية من صنع العالم وتمام القدرة ونحوها؛ لئلا يرد احتمال كون أحد الواجبين بهذه الصفات والآخر مُعْطَلًا أو غير تام القدرة.

قوله: (بأن يريد أحدهما حركة زيد) أي الشخصية (والآخر سُكُونُهُ) الشخصي

وكذا تعلّق الإرادة بكلّ منهما إذ لا تضادّ بين الإرادتين، بل بين المرادّين، وحينئذٍ إمّا أنْ يحصل الأمران فيجتمع الضّدّان أو لا فيلزمُ عجزُ أحدهما، وهو أمانةُ الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدّد مُستلزم.....

بدلها. قوله: (وكذا تعلّق الإرادة بكلّ منهما) أي أمر ممكن في نفسه، والممكن لا يلزم من فرض وقوعه مُحال.

قوله: (إذ لا تضاد بين الإرادتين) أي لا تدافع بين تعلقيهما، فالتضاد هنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي؛ لأن المانع من الاجتماع في محلّ واحد لا ينحصر في التضاد بالمعنى الاصطلاحي، فلا يكفي في الاستدلال الاقتصار على نفيه.

قوله: (أو لا) هذا الشق من التريديد يصدق بما إذا لم يحصل واحد من المرادين، وبما إذا حصل مُراد أحدهما دون الآخر، واللازم على الأول محالان؛ ارتفاع الضدين المساويين للنقيضين، وعجز كل المنافي لألوهيته، وعلى الثاني عجز أحدهما المنافي لألوهيته، فعجز أحدهما لازم على كلّ من التقديرين، ولعل اقتصار الشّارح عليه لذلك، لكن في الاقتصار عليه إخلال بتوفية التقرير حقّه من استيفاء اللوازم وعدول عن طريق الآية في تقريره كإمام الحرمين وغيره.

قوله: (أمانة الحدوث والإمكان) أي دليلهما دُون تقييد بالظني؛ إذ العجز يلزمه الاحتياج إلى الإعانة، وهو نقصٌ يستحيلُ على الإله قطعاً، فإن قيل: إذا كان عدم حصول المراد عجزاً؛ لزم المعتزلة أن يقولوا بالعجز في حق الباري - تعالى وتقدس - لقولهم: بأن طاعة الفاسق مُرادة له تعالى ولا تحصل.

أجيب: بأن المشيئة عندهم نوعان:

مشيئة قطعية: يُسَمّونها مشيئة قسر وإلجام، وليست متعلقة بطاعة الفاسق، والعجز هو التخلف عنها.

ومشيئة تفويض: مثل أن تقول لعبدك: افعل كذا، ولا أجبرك عليه، وهذه هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق، ولا عجز في التخلف عنها.

لإمكان التَّمانعِ المُستلزمِ للمُحال، فيكون محالاً.

وهذا تفصيل ما يُقال: إِنَّ أَحَدَهُمَا إِنْ لَمْ يَقْدَرْ عَلَى مُخَالَفَةِ الْآخَرِ لَزِمَ عَجْزُهُ، وَإِنْ قَدِرَ لَزِمَ عَجْزُ الْآخَرِ.

وبما ذكرنا يندفع ما يُقال: إِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَتَّفَقَا مِنْ غَيْرِ تَمَانُعٍ أَوْ أَنْ تَكُونَ الْمَمَانَعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ غَيْرَ مُمْكِنٍ لاسْتِزْلَامِهَا الْمُحَالَ، أَوْ أَنْ يَمْتَنِعَ اجْتِمَاعُ الْإِرَادَتَيْنِ كإِرَادَةِ الْوَاحِدِ حَرَكَةً زَيْدٍ وَسُكُونَهُ مَعاً.

وَعَلِمَ أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] حُجَّةٌ إِقْنَاعِيَّةٌ،

قوله: (لإمكان التَّمانعِ المُستلزمِ للمُحال) يصح أن يكون قوله: (المستلزم) نعتاً للتمانع، ويصح أن يكون نعتاً لإمكان، وعلى كُلِّ منهما، فهو إشارة إلى بيان بطلان اللازم، ويكون الاستدلال بقياس اقتراني مركَّب من شرطية مُتَّصِلَة وحملية، فيُقال: لو أمكن التعدد لأمكن التمانع، وإمكان التمانع مُحالٌ، فإمكان التعدد محال، أمَّا الملازمة فظاهرة، وأمَّا بطلان اللازم - وهو إمكان التمانع؛ أي استحالته - فيقرر على الأوَّل بأنَّ التمانع يستلزم المحال؛ وذلك لأنه يستلزم اجتماع الضدين المساويين للنقيضين أو ارتفاعهما أو عجز الإله، وكل منهما محال، ويقرر على الثاني بأنَّ إمكان التمانع يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضَّدين المذكورين أو ارتفاعهما أو العجز المنافي للألوهية، وملزوم المحال محال، وقد يقرر بأنه يستلزم انقلاب المحال لذاته ممكناً بأن يُقال، وإمكان التمانع يستلزم إمكان لازمه الذي هو اجتماع الضَّدين المساويين للنقيضين أو ارتفاعهما أو عجز الإله، وذلك مُحال لذاته، فيلزم انقلاب المحال لذاته ممكناً وهو محال.

(وبما ذكرنا يندفع ما يُقال... إلخ) حاصله: إشارة إلى إیرادات ثلاثة، وإلى اندفاعها بتأمل التقرير، وحاصل كل من الإیرادات الثلاثة؛ منعٌ أُشير إليه بذكر سنده:

والمُلَازِمَةُ عَادِيَّةٌ، عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ

أما الأول: فهو منع للملازمة بين التمانع وإمكان التعدد، وسنده: لم لا يجوز أن يتفقا، فلا يكون تمناع؛ أي فينتفي كون التمانع لازماً لإمكان التعدد، فتبطل الملازمة، ووجه الاندفاع أن المأخوذ في التقرير لازماً ليس هو التمانع بل إمكانه وهو لازم لا محالة.

وأما الثاني: فهو منع للملازمة بين إمكان التعدد وإمكان التمانع، وسنده: بأن يقال لم لا يجوز أن يكون التمانع بينهما محالاً لا ممكناً، فضلاً عن لزوم إمكانه، وعبر الشارح عن التمانع بالممانعة والمخالفة، وعطفه المخالفة على الممانعة تفسيري، ووجه اندفاعه من التقرير: أن كون التمانع محالاً لا يُنافي فرض إمكانه لازماً لمحال هو التعدد؛ إذ لا بدع في فرض إمكان المحال لازماً لمحال آخر للاستدلال بذلك على أن إمكانه محال.

وأما الثالث: فحاصله: منع لإمكان تعلُّق إرادتيهما بالضدين، وسنده: أن يُقال لم لا يجوز امتناع تعلُّق إرادتيهما بالضدين، كما يمتنع تعلُّق إرادتي الواحد معاً بهما، ووجه اندفاعه ظاهر من قوله: (لا تضاد بين الإرادتين) لأن الغرض قيام إحداهما بذات، والأخرى بذات أخرى، بل بين المرادين لقيامهما معاً بمحل واحد.

(والمُلَازِمَةُ عَادِيَّةٌ) بيان لكون الحجة إقناعية، فهو نازل منزلة العطف التفسيري، وقد تعقب دعوى الشارح أن الآية حُجَّة إقناعية من وجهين:

الأول: ما شنع به بعض الناس على الشارح من أن صاحب التبصرة قد حكم بكفر من قال: أن دلالة الآية ظنية. يعني أبا هاشم؛ وذلك لأن الخصم إذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال، وذلك يستلزم أن يُعْلَمَ الله تعالى رسوله ما لا يتم الاستدلال به على المشركين، فيلزم أحد محذورين؛ إمَّا الجهل أو السَّفه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وبالغ هذا المشنع.

واعلم أن كلام صاحب التبصرة مبنيٌّ على أن برهان التمانع هو معنى عبارة الآية؛

لأن أبا هاشم ينكر دلالة العقل على التوحيد، ويزعم أن برهان التمانع لا ينتهض، فلذا بالغ صاحب التبصرة في الردّ عليه، وقد تصدّى تلميذ الشارح - وهو العلامة الزاهد الشيخ علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - لرد هذا التشنيع بكلام جيّد، اقتضت لنا جودته أن نسرده، قال رَحِمَهُ اللهُ: وقد سُئِلَ عن هذا المحل من الشرح، الإفاضة في الجواب على وجه يُرشد إلى الصواب، يتوقّف على ما أورده الإمام حجة الإسلام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مما حاصله: «أنّ الأدلة على وجود الصّانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب، والطبيب إن لم يكن حاذقاً مُستعملاً لأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه، كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية، إذا لم يكن على قدر إدراك العقول، كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها، وحيث إنّ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكلّ أحدٍ على وتيرة واحدة، فالمؤمن المصدّق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة، فإن النبي ﷺ لم يُطالب العرب في طعنه إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي، أو بيقين برهاني، والجافي، الغليظ، الضعيف العقل، الجامد على التقليد، المصر على الباطل، لا ينفع معه الحجّة والبرهان، وإنما ينفع معه السيف والسنان، والشّاكّون الذين فيهم نوع ذكاء، ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين، ينبغي أن يُتَلَطَّفَ في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع القبول عندهم لا بالأدلة اليقينية البرهانية؛ لقصور عقولهم عن إدراكها؛ لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل، فهُم لقصورهم لا يُدرِكون براهين العقول، كما لا يُدرِكون نور الشمس أبصار الخفافيش، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية، كما تضر رياح الورد للجعل، وفي مثل هذا قيل:

فمن منح الجهّال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي، فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي

البرهاني، إذا تمهّد هذا، فنقول: لا يخفى أنّ التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافّة من العامّة والخاصّة، وأنّ النبي - ﷺ - مأمور بالدعوة للناس أجمعين، وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون، ولا تجدي معهم إلا الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية والمقبولة، التي ألفوها، وحسبوا أنها قطعية، وأنّ القرآن العظيم مُشتمِلٌ على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلّا العالمون، وقيل: بل ما هم بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدّة آيات من القرآن، وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامّة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجّة على الخاصّة والعامّة على ما يشير بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كَنْبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ .

أمّا الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو: لزوم فساد السموات والأرض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدّد الآلهة، ولا يخفى أنّ لزوم فسادهما إنّما يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البين أنّ الاختلاف ليس بلازم قطعاً لإمكان الاتفاق، فلزوم الفساد لزوم عادي، وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر، ولا يخفى على ذوي العقول السليمة أن ما لا يكون لازماً وقطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهاناً دليلاً قطعياً، ربما لأن تسميته برهاناً وقطعياً صلابة في الدين ونصرة للإسلام والمسلمين، هيهات هيهات! بل ذلك مدرجة لطعن الطاعنين، ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادّعاء ما ليس بقطعي قطعياً لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلّا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصّة، وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامّة بطريق العبارة، وأمّا البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة، فهو برهان التمانع القطعي بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم الكلام، وكلاهما مُحالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً، لا التمانع الذي تدل عليه

الآية بطريق العبارة، بل التمانع قد يكون برهانياً، وقد يكون خطائياً، ولا ينبغي أن يُتوهم أن كل تمناع عند المتكلمين برهان، وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة، هو كون مقدور بين قادرين، وعجز الإلهين المفروضين، أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرضين عن النظام المحسوس، فأين أحدهما عن الآخر».

ثم قال: «فإذ قد علم اشتغال القرآن المجيد على الأدلة القطعية على التوحيد بطريق الإشارة، وعلى الأدلة الخطابية عليه بطريق العبارة، وأن الإشارة أوفق للخاصة والعبارة أوفق للعامة وأن قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] أمر للنبي ﷺ بالاستدلال بكل منهما على حسب إدراك عقول المخاطبين، على ما يتضح به قوله ﷺ: «كلموا الناس بما يعرفون» ظهر لك أن القول باستعمال القرآن على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لإلزامهم وإفحامهم كاستماله على البرهان القطعي النافع للخاصة قولٌ سديدٌ لا محيد عنه، والله تعالى وليُّ التوفيق».

الوجه الثاني مما تعقبت به دعوى الشارح أن الآية حجة إقناعية، ما ذكره شيخنا المحقق الإمام كمال الدين بن الهمام في رسالته التي سايرها؛ العقيدة القدسية من كتاب الإحياء للإمام حجة الإسلام الغزالي، وسمّاها بـ «المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة»، وحاصله مع الإيضاح: أن كون الملازمة عادية لا يستلزم كون الحجة إقناعية؛ لأن العلوم العادية؛ كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً بأنه حجر الآن داخله في العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض - كما تقرّر في العضد وحواشيه، بل وقرره الشارح في المقاصد، وشرحه أيضاً - وأمّا احتمال انقلابه ذهباً لتجانس الجواهر واستوائها في قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار، فبمعنى أنه لو فرض العقل كونه ذهباً بدل كونه حجراً لم يكن فرض محال، وذلك لا يُوجب عدم الجزم المطابق بأنّ الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه، وعبارة الشارح في المقاصد: والعاديات إنما

بالخطايات، فإنَّ العادةَ جاريةٌ بوجودِ التمانعِ والتغالبِ عند تعدُّدِ الحاكم، على ما أُشيرَ إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإلاَّ فإنَّ أريدَ به الفسادُ بالفعل، أي خروجهما عن هذا النظام المُشاهد فمجردُ التعدُّد لا يستلزمه، لجوازِ الاتفاقِ على هذا النظامِ المُشاهد، وإن أريدَ إمكانُ الفسادِ فلا دليلَ على انتفائه،.....

تحتمل النقيض؛ بمعنى أنه لو فُرِضَ لم يلزم منه لذاته مُحال، لا بمعنى تجويز العالم إياه حقيقة - كما في الظن - أو حُكْمًا كما في اعتقاد المقلد. انتهت.

فقد أثبتوا في العلم العادي الجزم، والمطابقة، والموجب؛ أعني العادة القاضية التي لم يوجد قط حزمها؛ وذلك معنى العلم القطعي، فيحصل لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدُّد الآلهة؛ لأنَّ العادة المستمرة التي لم يُعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين بمدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كلِّ جليلٍ وحقير، بل تأبى نفس كلِّ، ويطلب الانفراد بالمملكة والقهر، فكيف بالإلهين؟! والإله يوصف بأقصى غايات التكبر؟! كيف لا يطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر به سبحانه بقوله: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] هذا إذا تُؤمِّل لا تكادُ النَّفس تخطر نقيضه بالبال فضلاً عن إخطار فرضه مع الجزم بأنَّ الواقع هو الآخر، وعلى هذا التقدير هو علمٌ قطعيٌّ، قال شيخنا: «وإنما غلط من قال غير هذا من قِبَلِ أنه إذا أخطر النقيض؛ أعني دوام اتفاقهما لم يجده مُستحيلًا في العقل، وينبني أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض، بل مجرد الجزم عن موجب بأن الآخر هو الواقع، وإن كان نقيضه ما يستحيل وقوعه، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلِي التوفيق».

(الخطايات) نسبة إلى الخطابة، وهي - عند أهل المنطق - الأدلة المؤلفة من مقدمات مقبولة أو مظنونة، أو منهما؛ إذ يحصل بها الظن، ويقابلها عندهم البرهان: وهو الدليل المؤلف من مقدمات يقينية.

(لجوازِ الاتفاقِ على هذا النظام) يُقال عليه: الاتفاق؛ وهو التواطؤ على إيجاد هذا النظام المُشاهد، واستمراره مُحال؛ لأنه يستلزم أحد أمور كلِّ منها مُحال، فإنه إمَّا

بَلِ النُّصُوصِ شَاهِدَةٌ بَطْيِ السَّمَاوَاتِ وَبَرْفَعِ هَذَا النَّظَامِ، فَيَكُونُ مُمَكِّنًا لَا مُحَالَةً.
لا يقال: المُلازمة قطعيةٌ والمرادُ بفسادِها عدمُ تَكُونِهما، بِمَعْنَى أَنَّهُ لو فَرَضَ صَانِعَانِ
لَأَمَكْنَ بينهما تَمَانُعٌ فِي الْأَفْعَالِ،

أَنْ يَكُونَ مَعَ قُدْرَةِ كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى الْامْتِنَاعِ عَمَّا يُرِيدُهُ الْآخَرُ، أَوْ مَعَ قُدْرَةِ أَحَدِهِمَا عَلَى
الْامْتِنَاعِ دُونَ الْآخَرِ أَوَّلًا مَعَ قُدْرَةِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى ذَلِكَ، وَكُلِّ مِنْهَا مُحَالٌ؛ إِذْ عَلَى الْأَوَّلِ
يَلْزِمُ إِمْكَانُ تَخْلُفِ مُرَادِ كُلِّ مِنْهُمَا عَنْ تَعَلُّقِ إِرَادَتِهِ، فَيَكُونُ عَاجِزًا مَقْهُورًا؛ فَلَا يَكُونُ إِلَهًا،
وَالْفَرَضُ أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى الْكَمَالِ لِيَصِحَّ كَوْنُهُ إِلَهًا، وَعَلَى الثَّانِي يَلْزِمُ إِمْكَانُ عَجْزِ أَحَدِهِمَا
الْمُنَافِي لِأَلُوْهِيَّتِهِ، وَعَلَى الثَّلَاثِ يَلْزِمُ إِمْكَانُ عَجْزِ كُلِّ مِنْهُمَا لِلْمُنَافِي لِأَلُوْهِيَّةِ، وَاعْلَمْ أَنَّ
ظَاهِرَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ^(١) الْاِسْتِدْلَالُ عَلَى نَفْيِ تَعَدُّدِ الصَّانِعِ
الْمُؤَثِّرِ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ إِذِ الْمَعْنَى: لَوْ وُجِدَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ. وَلَيْسَ الْمَعْنَى: لَوْ أَمَكْنَ
فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ. فَالْحَقُّ أَنَّ الْمُلَازِمَةَ فِي الْآيَةِ قَطْعِيَّةٌ كَمَا سَنَبَيِّنُهُ بَعْدَ.

(بَلِ النُّصُوصِ شَاهِدَةٌ بَطْيِ السَّمَاوَاتِ، وَبَرْفَعِ هَذَا النَّظَامِ) أَمَّا الشَّاهِدَةُ بِالْبَطْيِ،
فَكَقُولُهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ ^(١) [الأنبياء: ١٠٤]، وَقَوْلُهُ
تَعَالَى: ﴿وَالسَّمَكُوتِ مَطْوِيَّتٍ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧].

وَأَمَّا الشَّاهِدَةُ بِرَفْعِ هَذَا النَّظَامِ، فَكَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ ① ... ﴿الْآيَاتِ،
وَقَوْلُهُ: ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ﴾ ② ... ﴿الْآيَاتِ، ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْشَقَّتْ﴾ ③ ... ﴿الْآيَاتِ،
وَالنُّصُوصُ فِيهِ كَثِيرَةٌ جَدًّا.

(فَيَكُونُ مُمَكِّنًا لَا مُحَالَةً) أَي لَأَنَّ رَفْعَ الشَّيْءِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ دَلِيلٌ عَلَى إِمْكَانِ كُلِّ مِنْهُمَا.
(بِمَعْنَى أَنَّهُ... إلخ) بَيَانٌ لِقَطْعِيَّةِ الْمُلَازِمَةِ.

(١) بالأصل: (كطي السجل للكتاب) وهي إحدى القراءات المتواترة للقرآن الكريم.

فلم يَكُنْ أحدهما صانعاً، فلم يُوجَدْ مصنوع.

لأننا نقول: إمكان التَّمانع لا يستلزم إلا عدم تعدُّد الصَّانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التَّكوُّن بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان.

فإن قيل: مُقتضى كلمة لو أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الأوَّل،

وقوله: (فلم يَكُنْ أحدهما) الأولى في الإفصاح عن المراد أن يُقال: فلم يكن واحد منهما صانعاً، فلم يوجد مصنوع. أي لإمكان التمانع في الأفعال.

(وهو) أي عدم تعدُّد الصَّانع (لا يستلزم انتفاء المصنوع) أي فإمكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع لا بواسطة استلزام ما يستلزمه ولا دون واسطة، وفيه بحث من وجهين:

أحدهما: أن المدعى في السؤال ليس هو أن إمكان التمانع بمجرد يستلزم انتفاء المصنوع، بل إن إمكان التمانع على تقدير تعدُّد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع، وهذا صحيح، لا يتجه منع الملازمة فيه.

الثاني: أن الشارح تناقض كلامه في ملزوم عدم تعدُّد الصَّانع، فإنه جعل ملزومه هنا إمكان التمانع، وقَدَّمَ في صدر الكلام على البرهان ما يقتضي أن ملزومه عدم إمكان التمانع؛ لأنه جعل التعدُّد ملزوماً لإمكان التمانع، ونقيض الملزوم لازم لنقيض اللازم، وكون الشيء الواحد لازماً للنقيضين مُحال، وإلا لكان نقيضه ملزوماً لارتفاعهما على أنه يرد منع الملازمة لما كان حاصل الجواب السَّابق منع الملازمة بناءً على إرادة عدم التَّكوُّن بالفعل، كما هو الظَّاهر المتبادر، أفاد بقوله: (على أنه... إلخ) أنه يمكن أن يُجاب بترديد تمنع فيه الملازمة على هذا التقدير، وبطلان اللازم على تقدير آخر بأن يُقال: إن أريد أن اللازم من إمكان تعدُّد الصَّانع أن لا يتكوَّن بالفعل فالملازمة ممنوعة إذ لا يستلزم ذلك إلا تحقق التخالف، والتَّمانع لا إمكانه لجواز الاتفاق على التكوين والنظام، وإن أريد أن اللازم: أن عدم تكوينهما ممكن، فالملازمة مسلمة، ولكن لا نسلم انتفاء اللازم

بناءً على أنَّ للفاعل المختار أن يتركهما، وأن يكون أحدهما فقط، فعدم تَكُونُهما أمرٌ ممكن، لا وجه للقول بانتفائه.

وهنا تنبيه: وهو أن الشارح قد قال في شرح المقاصد: إن أُريدَ بالفساد عدم التَكُونِ، فتقرير برهان التمانع أن يُقال لو [تعدد]^(١) الآلهة لم تتكوَّن السماء والأرض؛ لأن تكونهما إمَّا بمجموع القدرتين، أو بكلٍّ منهما، أو بإحدهما، والكلُّ باطلٌ؛ لأنَّ الأوَّل يُنافي كمال القدرة، والثاني يُوجب توارد العلتين المستقلتين على معلولٍ واحد، والثالث الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبة المقدورات إليها على [السوء]^(٢).

وأورد عليه: أنَّ التردد إن كان على تقدير التمانع الفرضي فقط؛ بأن يقال: لو وُجدَ إلهان لزم عدم تَكُونِ السَّماء والأرض بأن يفرض تمانعهما، فالملازمة ممنوعة؛ لأن مجرد وجودهما لا يستلزم عقلاً وقوع التمانع المفروض على ما قُرِّرَ آنفاً من جواز اتفاقهما على التكوين والنظام، وإن كان؛ أعني التردد على الإطلاق دُونَ تقييد بفرض تمانع، كأن يُقال: لو وُجدَ إلهان لم تتكوَّن السماء والأرض؛ لأن تكونهما... إلخ، فيمكن اختيار الشق الأول من التردد بناءً على أنَّ كمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الإرادة بشيء على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه، كما في أفعال العباد عند الاستناد، ويمكن اختيار الثالث بأن يُريد أحدهما الموجود بقدرة الآخر أو يفوض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر، ولا استحالة، ويمكن تقرير تردد شرح المقاصد بأن يُقال: إمَّا أن لا يمكن تكونهما إلا بمجموع القدرتين، أو يمكن بإحدهما دُونَ الأخرى، أو يمكن بكلٍّ منهما، ويلزم على الأوَّل عجزها، وعلى الثاني عجز أحدهما، وعلى الثالث الترجيح بلا مُرجِّح، هذا وقد قدَّمنا أنَّ ظاهر الآية الاستدلال على نفي تعدُّد الصَّانع المؤثر في السماء والأرض لا الممكن فيهما.

(١) هكذا بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل، ولعله يقصد: على السواء.

فلا يفيدُ إلا الدلالةَ عَلَى أَنَّ انتفاءَ الفسادِ فِي الزَّمانِ الماضيِ بسببِ انتفاءِ التعدُّدِ.

قلنا: نعم بحسبِ أَصْلِ اللُّغة، لكن قد تُستعملُ للاستدلالِ بانتفاءِ الجزاءِ عَلَى انتفاءِ الشرطِ من غيرِ دلالةٍ عَلَى تعيينِ زمانٍ، كما في قولنا: لو كَانَ العالمُ قديماً لكانَ غيرَ متغيِّرٍ، والآيةُ من هذا القبيل، وقد يُشْتَبهُ عَلَى بَعْضِ الأذهانِ أَحَدُ الاستعمالَيْنِ بالآخر، فيقعُ فِي الحَبْطِ.

(القَدِيمُ) هذا تصريحٌ بما عُلِمَ التزاماً، إِذِ الواجبُ لا يكونُ إِلا قديماً، أَي لا ابتداءً لوجوده، إِذْ لو كانَ حادثاً مُسْبوقاً بالعدمِ لكانَ وجودُهُ من غيرِ ضرورة، حَتَّى وَقَعَ فِي كلامِ بعضهم أَنَّ الواجبَ والقَدِيمَ مترادِفانِ،

وعليه: فالحقُّ أَنَّ الملازمةَ فِيها قطعية، فالآيةُ حُجَّةٌ بُرهانية؛ لِأَن تأثيرهما فِيهما غير ممكن على شيءٍ من هذه التقادير الثلاثة التي ذكرناها آنفاً، وقد يُدَّعى كون الملازمة قطعية على الإطلاق، ويوجه بأنَّ تعدد الواجب يستلزم أَن لا يكون العالمُ ممكنًا فضلاً عن كونه موجوداً؛ إِذْ لو أمكن مع تعدد الواجب، لأمكن التمانع المستلزم للمحال؛ لِأَن إمكان التمانع لازم لمجموع أمرين؛ تعدد الواجب، وإمكان شيءٍ من الأشياء؛ إِذ يمكن إرادة أحدهما وجوده، والآخر عدمه، على ما قُرِّرَ، فإذا فرض التعدد، فيلزم أَن لا يمكن شيءٍ من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال.

(فلا يُفِيدُ إلا الدلالةَ ... إلخ) أَي وهو خلاف المطلوب؛ إِذ المطلوب بيان تحقق انتفاء الأول؛ أعني التعدُّد من غير تقييد بالزمن الماضي، بل على الإطلاق بدليل تحقق انتفاء الثاني؛ أَي الفساد.

(وقد يُشْتَبهُ عَلَى بَعْضِ الأذهانِ ... إلخ) قد بيَّن الشارح في المختصر في أحوال المسند أَن هذا الاشتباه وقع للشيخ أبي عمرو بن الحَاجِب، وتبعه عليه المتأخرون، ثم أوضح الشارح الكلام فِيه، فليراجعه من أَحَبَّ.

(تصريحٌ بما عُلِمَ التزاماً) أَي من قوله: (الله) لِأَنه عَلمٌ على الذات الواجب الوجود، ووجوب الوجود يستلزم القدم، وهذا معنى قوله: (إِذ الواجب لا يكونُ إِلا قديماً).

لكنّه لَيْسَ بمستقيم، للقطع بتغاير المفهومين، وإنّما الكلام في التساوي بحسب الصّدق، فإنّ بعضُهم على أنّ القديم أعمُّ لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنّه لا يصدقُ عليها، ولا استحالة في تعدّد الصفات القديمة، وإنّما المستحيل في تعدّد الدّوات القديمة.

وفي كلام بعض المتأخّرين كالإمام حميد الدّين الضّريّر رَحِمَهُ اللهُ وَمَنْ تَبِعَهُ

وقد زعم بعض من تكلم على الشرح: أن قوله (هذا تصريح... إلخ) مقصوده التشنيع على صاحب العمدة، حيث أقام الدليل على كونه قديماً بعد إثبات كونه واجب الوجود؛ لأن وجوب الوجود يستلزم القدم، فلا حاجة مع إثباته إلى استدلال على القدم. وزعم بعض آخر: أن مقصوده الانتقاد على المصنف من جهة أن كتابه موضوع لإيراد المسائل فيه على غاية من الاختصار، فلا يليق به الإطالة بالتصريح بما علم التزاماً. وكلاهما بعيد، والظاهر أنه: إنما قصد توفية الشرح حقه من البيان، والعقائد لا تنفك مختصراتها عن نوع إطناب يقتضيه المقام.

(لكنّه لَيْسَ بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لأنّ مفهوم الواجب شيء يكون وجوده من ذاته، ومفهوم القديم شيء لا ابتداء له، ولا يخفى أن تغاير المفهومين لا ينافي صدقهما على شيء واحد، وقدماء المتكلّمين يُريدون بالترادف التساوي، ومن هذا قول صاحب التبصرة: الإيمان والإسلام من قبيل الأسماء المترادفة، فكلُّ مُؤْمِنٍ مُسْلِمٌ وبالعكس، ثم بيّن لكل منهما مفهوماً على حدة.

قوله: (فإنّ بعضُهم) أي: بعض المتكلمين على أنّ القديم أعمُّ مُطلقاً من الواجب لذاته، وبعضهم كالإمام حميد الضريّر من أئمة بخارى وأتباعه على أنّهما متساويان.

قوله: (ولا استحالة في [تعدّد]^(١) الصفات) جواب شبهة معروفة للمعتزلة في

(١) بالأصل: تعدد.

تصريحٌ بأنَّ واجبَ الوجودِ لذاتهِ هُوَ الله تعالى وصفاته، واستدلُّوا على أن كلَّ ما هُوَ قديمٌ فهو واجبٌ لذاتهِ بأنَّه لو لم يكن واجباً لذاتهِ لكانَ جائزَ العدمِ في نفسه، فيحتاجُ إلى وجودٍ مخصَّصٍ فيكونُ مُحدثاً، إذ لا نعني بالمُحدثِ إلا ما يتعلَّقُ وجوده بإيجادِ شيءٍ آخر.

ثمَّ اعترضوا بأن الصفاتِ لو كانت واجبةً لذاتها لكانت باقيةً بقاءً هُوَ نفس تلك الصِّفة، وهذا كلامٌ في غاية الصُّعوبة، فإنَّ القولَ بتعدُّدِ الواجبِ لذاتهِ مُنافٍ للتَّوحيد.

نفهم الصفات، تُورَد على من قال: أنَّ القديم أعم من الواجب. فيقال حينئذٍ: يلزم تعدد القدماء، وهو محال. وجوابه: منع الاستحالة كما ذكر.

قوله: (تصريحٌ بأنَّ واجبَ الوجودِ لذاتهِ هُوَ الله تعالى وصفاته) أورد على ظاهره أنَّ كل صفة فهي محتاجة إلى موصوفها، فكيف تكون واجبة لذاتها، وسيأتي تأويله في الشرح أثناء شرح قول المصنف؛ وهي لا هو ولا غيره.

قوله: (فيحتاجُ إلى وجودٍ مخصَّصٍ فيكونُ مُحدثاً) لما كان إطلاق المخصَّص يتناول المقارن والسابق، وكان المحدث يفسر بما لوجوده ابتداء وبما يسبقه عدم: توجه منع لزوم كون كل محتاج إلى مخصَّص مُحدثاً؛ إذ قد يكون المخصَّص مُقارناً، فلا يكون لوجوده ابتداء ولا يسبقه عدم، فلذا فسر المحدث بما يتعلَّق وجوده بإيجاد شيءٍ آخر، وإيجاد الشيء الآخر إحداثه وما يتعلَّق وجوده بإحداث غيره فهو مُحدث لا محالة، سواء كان ذلك الغير سابقاً عليه أو مقارناً له.

قوله: (ثمَّ اعترضوا) جعله بعض من كتب على الشرح بالبناء للفاعل، فقال: ثم اعترضوا على أنفسهم. ولا يتعين، فيصح ضبطه بالبناء للمفعول؛ أي اعترض عليهم.

قوله: (فيلزم قيام المعنى بالمعنى) أي وأنتم لا تقولون به؛ إذ هو مذهب فلسفي أكثر العقلاء على خلافه.

قوله: (باقيةً بقاءً هُوَ نفس تلك الصِّفة) أي بخلاف الأعراض، فإن بقاءها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث، واعترض بأنَّ البقاء مُضاف إلى الصِّفة، فكيف يكون

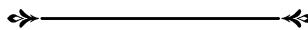
والقول بإمكان الصفات يُنافي قولهم بأنَّ كلَّ ممكنٍ فهو حادث، فإنَّ زعموا أنها قديمةٌ بالزَّمانِ بِمَعْنَى عَدَمِ المسبوقيةِ بِالْعَدَمِ وهذا لا يُنافي الحُدُوثَ الذَّاتِي بِمَعْنَى الاحتياجِ إِلَى ذاتِ الواجب، فهو قولٌ بما ذهب إليه الفلاسفةُ من انقسامِ كلِّ مِنَ الْقَدَمِ والحُدُوثِ إِلَى الذَّاتِي والزَّمانِي، وفيهِ رَفْضٌ لكثيرٍ مِنَ القَوَاعِدِ، وستأتي لهذا زيادةٌ تحقيق.

المضاف نفس المضاف إليه، فإن أرادوا بكونه نفسه أنه ليس زائداً عليه بحسب الوجود الخارجي كما سيأتي آخر الكلام على قوله: (وهي لا هو ولا غيره) فما المانع لهم من تجويز النفسية بهذا المعنى في الأعراض حتى لا يلزم تجدد العرض، (وهذا) أي قول بعض المتأخرين: بأنَّ الواجب لذاته هو الله تعالى، وصفاته كلام في غاية الصعوبة.

قوله: (والقول بإمكان الصفات) أي مع القول بقدمها حتى يكون صفاته تعالى قديمة ممكنة ينافي الكلية في قولهم: كل ممكن فهو حادث.

قوله: (بمعنى عَدَمِ المسبوقيةِ بِالْعَدَمِ) تفسير للقدم الزماني، وتنبية على تفسير مُقَابِلِهِ - وهو الحُدُوثُ الزماني - بالمسبوقية بالعدم، وقوله: (بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب) تفسير المُحْدَثِ الذَّاتِي بالاحتياج إلى الذَّاتِ، وتنبية على تفسير مُقَابِلِهِ - وهو القدم الذاتي - بعدم الاحتياج، فالقديم بهذا المعنى هو الذي وجوده مُسْتَنَدٌ ذاتي وهو واجب الوجود، والقديم قدماً زمانياً هو الذي وجوده مستند إلى غيره، ولم يسبق بعدم، وهذا اصطلاح الفلاسفة الذي أسسوه؛ لينبأ عليه ما ذهبوا إليه من الإيجاب بالذات للعالم؛ لقولهم بقدَمِ الأفلاك والهيولى والعقل والنفوس الفلكية، وهو مُنَابِذٌ للعقائد الدِّينية، وفي الاصطلاح الذي بني عليه رَفْضٌ لكثيرٍ من قواعدها.

قوله: (وستأتي) أي في قوله: (وهي لا هو ولا غيره) حيث قال: (والأولى أن يقال... إلخ).



[بحث الأسماء والصفات]

(الحيُّ القادرُ العليمُ السَّميعُ البصيرُ الشَّائي المريد) لأنَّ دليلَ بديهَةِ العقلِ جازمةٌ بأنَّ مُحدثَ العالمِ على هذا النَّمطِ البديعِ والنَّظامِ المُحكَّم، مع ما يشتملُ عليه مِنَ الأفعالِ المُتقنة والنُّقوشِ المُستحسنة لا يكونُ بدونِ هذه الصِّفاتِ،

[بحث الأسماء والصفات]

قوله: (الشائي) هذا اللفظ لم يرد إطلاقه في أسماء الله تعالى، نعم ورد الفعل منه في مواضع كثيرة كقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠، التكوثر: ٢٩] ومن اكتفى في التوقيف بورود الفعل والمصدر لم يمنعه، وقد اكتفى به محققون من شارحي الأسماء الحسنی كالبيضاوي وغيره، وستعرف أنَّ (الشائي والمريد) بمعنى، وفي الكتاب العزيز: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ (١٠٧) [هود: ١٠٧].

قوله: (لأنَّ بديهَةِ العقلِ جازمةٌ... إلخ) اعترَضَ بأنه يُفهمُ أنَّ اتِّصافَ محدثِ العالمِ بهذه الأوصافِ بديهي، وليس كذلك.

وأجيب: بأنَّ معنى كلامه أنَّ تصور الواجب بعنوان أنه محدث لجميع ما سواه يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيًا لا يتوقف إلَّا على تصوُّر الطرفين، وقد اندفع بهذا الجواب أيضًا.

على أَنَّ أصدادها نقائصُ يجبُ تَنزِيهُ اللهِ عنها.

وأيضاً قد وَرَدَ الشَّرْعُ بها وَبَعْضُهَا ممَّا لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا فيصحُّ التَّمَسُّكُ فيها كالتوحيد، بخلافِ وجودِ الصَّانِعِ وكلامه.....

ما قيل من أنه يحتمل أن يحدث العالم بالوسط المختار الصادر عنه بالإيجاب، وإيجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره، ووجه الاندفاع: أَنَّ ذلك الوسط من جُملة العالم، فيكون حادثاً، فلا يصدر عن القديم بالإيجاب، وقد أورد على الشرح أَنَّ ما ذكره من جزم بديهية العقل ظاهر بالنسبة إلى الحياة والعلم والقدرة والإرادة، أمَّا بالنسبة إلى السمع والبصر فلا؛ لأن العلم بالمسموع والمبصر كافٍ في إيجاد النظام المحكم، وأنت إذا علمت أنهما راجعان إلى صفة العلم إذ السمع صفة تدرك بها المسموعات، والبصر صفة تدرك بها المبصرات، وأنهما إنما عُدَّا مُستقلين لكونهما نوعين مخصوصين من العلم ورد الشرع بإثبات خصوصهما، ظهر لك اندفاع الإيراد؛ لأنه إنما يتجه أن لو كان مفهوم ما صفة السمع وصفة البصر مُباينين لمفهوم صفة العلم، أما إذا كانا داخلين فيها، فما اقتضى ثبوته كافٍ في ثبوتها، فلا إيراد.

قوله: (على أَنَّ أصدادها نقائصُ) دليل ثان، وقوله: (وأيضاً قد ورد الشرع... إلخ) دليل ثالث.

قوله: (وَبَعْضُهَا ممَّا لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشَّرْعِ عَلَيْهِ) أي كالسمع والبصر وشمول العلم والقدرة وشمول الإرادة وأزليتها وأزلية الحياة.

قوله: (كَالتَّوْحِيدِ) أورد عليه أَنَّ ثبوت الشرع موقوف على وجوب الوجود، وهو يستلزم الوحدة، فلا استدلال به عليهما، دور ورد بأن المتوقف ثبوت الشرع عليه تحقق وجوب الوجود والوحدة لا معرفته على معرفة ذلك فلا دور.

قوله: (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فإن ثبوت الشرع لنا - أي علمنا بثبوته -

وَنَحْوُ ذَلِكَ مِمَّا يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الشَّرْعِ عَلَيْهِ.

(لَيْسَ بِعَرَضٍ) لِأَنَّهُ لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ، بَلْ يَفْتَقِرُ إِلَى مُحَلٍّ يُقَوِّمُهُ، فَيَكُونُ مُمَكِّنًا.

وَلَأَنَّهُ يَمْتَنَعُ بَقَاؤُهُ وَإِلَّا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنَى قَائِمًا بِهِ، فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى وَهُوَ مُحَالٌ، لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ أَنْ تَحْيِيزُهُ تَابِعٌ لِتَحْيِيزِهِ، وَالْعَرَضُ لَا تَحْيِيزَ لَهُ بِذَاتِهِ حَتَّى يَتَحْيِيزَ غَيْرُهُ بِتَبْعِيَّتِهِ.

وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنَى زَائِدٌ عَلَى وَجُودِهِ، وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحْيِيزِ، وَالْحَقُّ أَنَّ الْبَقَاءَ اسْتِمْرَارُ الْوُجُودِ وَعَدَمُ زَوَالِهِ وَحَقِيقَةُ الْوُجُودِ مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ إِلَى الزَّمَانِ الثَّانِي.

مَوْقُوفٌ عَلَى عِلْمِنَا بِوُجُودِ الْبَارِي تَعَالَى، وَأَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَبَرِ، فَاسْتَدْلَالُنَا بِالشَّرْعِ عَلَى ثُبُوتِ ذَلِكَ دُورٌ.

قَوْلُهُ: (وَنَحْوُ ذَلِكَ) كَثُوبُ حَيَاتِهِ وَقُدْرَتُهُ وَإِرَادَتُهُ وَلِإِثْبَاتِ هَذِهِ الصِّفَاتِ لَهُ تَعَالَى عَلَى التَّفْصِيلِ أَدَلَّةٌ مُفْصَلَةٌ فِي مَطُولَاتِ الْكَلَامِ.

قَوْلُهُ: (لَيْسَ بِعَرَضٍ) شُرُوعٌ فِي صِفَاتِ السَّلْبِ.

قَوْلُهُ: (لَأَنَّهُ) أَيُّ الْعَرَضِ.

قَوْلُهُ: (وَهَذَا) إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْعَرَضِ مَبْنِيٌّ عَلَى أَمْرَيْنِ كُلِّ مِنْهُمَا مَمْنُوعٌ، كَمَا نَبَّهَ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: أَنَّ الْحَقَّ خِلَافُ كُلِّ مِنْهُمَا.

الْأَوَّلُ: أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنَى زَائِدٌ عَلَى وَجُودِهِ، وَأَنَّ هَذَا الزَّائِدُ أَمْرٌ لَهُ وَجُودٌ فِي نَفْسِهِ؛ لِيَكُونَ عَرَضًا لَا أَنَّهُ أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ.

الثَّانِي: أَنَّ الْقِيَامَ هُوَ التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحْيِيزِ.

قَوْلُهُ: (وَحَقِيقَةُ الْوُجُودِ مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ إِلَى الزَّمَانِ الثَّانِي) يَعْنِي أَنَّ الْبَقَاءَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ لَا أَمْرٌ وَجُودِيٌّ فِي نَفْسِهِ لِيَكُونَ عَرَضًا.

وَمَعْنَى قَوْلِنَا: (وُجِدَ فَلَمْ يَبْقَ) أَنَّهُ حَدَثَ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وَجُودُهُ وَلَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، وَأَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِي بِالْمَنْعُوتِ، كَمَا فِي أَوْصَافِ الْبَارِي تَعَالَى، وَأَنَّ انْتِفَاءَ الْأَجْسَامِ فِي كُلِّ آنٍ وَمُشَاهَدَةُ بَقَائِهَا بِتَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ لَيْسَ بِأَبْعَدَ مِنْ ذَلِكَ فِي الْأَعْرَاضِ.

نَعَمْ تَمْسُكُهُمْ فِي قِيَامِ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ بِسُرْعَةِ الْحَرَكَةِ وَبُطْئِهَا لَيْسَ بِنَامٍّ إِذْ لَيْسَ هُنَا شَيْءٌ هُوَ حَرَكَةٌ آخَرُ هُوَ سُرْعَةٌ وَبُطْءٌ، بَلْ هُنَا حَرَكَةٌ مَخْصُوصَةٌ تُسَمَّى بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سَرِيعَةً وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَعْضِ بَطِئَةً، وَبِهَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ لَيْسَ السُّرْعَةُ وَالْبُطْءُ نَوْعَيْنِ

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى قَوْلِنَا) جَوَابٌ عَنْ دَخَلِ مِنْ جِهَةٍ مِنْ زَعَمِ أَنَّ الْبَقَاءَ زَائِدٌ عَلَى الْوُجُودِ، وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْوُجُودِ الْمُسْتَمِرِّ لَمَا صَحَّ نَفْيُهُ عِنْدَ إِثْبَاتِ الْوُجُودِ؛ إِذْ يَصِيرُ الْمَعْنَى: وَجَدَ فَلَمْ يَوْجَدْ، فَأُجَابَ: بِأَنَّ مَعْنَاهُ نَفْيُ نِسْبَةِ الْوُجُودِ، لَا نَفْيُ الْوُجُودِ نَفْسِهِ.

قَوْلُهُ: (كَمَا فِي أَوْصَافِ الْبَارِي) فَإِنَّ صِفَاتِهِ تَعَالَى قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ مَعَ امْتِنَاعِ تَحْيُزِهِ، فَتَفْسِيرُ الْقِيَامِ بِالتَّبَعِيَّةِ فِي التَّحْيُزِ غَيْرَ مَطْرُودٍ؛ لِتَخَلُّفِهِ فِي أَوْصَافِ الْبَارِي تَعَالَى، وَقَدْ دَفَعَ بِأَنَّ التَّفْسِيرَ لَيْسَ لِمَطْلُوقِ الْقِيَامِ، بَلْ لِقِيَامِ الْعَرَضِ، وَأَوْصَافِهِ - تَعَالَى - لَيْسَتْ أَعْرَاضًا، وَقَدْ حَكَمُوا بِبَقَاءِ وَعَدَمِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ.

قَوْلُهُ: (وَأَنَّ انْتِفَاءَ الْأَجْسَامِ... إلخ) هُوَ مَعْنَى مَا فِي التَّلْوِيحِ فَإِنَّ الشَّارِحَ بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ فِيهِ أَنَّ عَلَى عَدَمِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ مَنَعًا ظَاهِرًا، قَالَ: وَلَا يَخْفَى أَنَّ انْعِدَامَ الْأَلْوَانِ فِي كُلِّ آنٍ، وَتَجَدُّدَ أَمْثَالِهَا بِمَنْزِلَةِ انْعِدَامِ الْأَعْيَانِ، وَحُدُوثِ أَمْثَالِهَا فِي كُلِّ آنٍ، وَقَدْ سَبَقَ أَنَّهُ سَفْسُطَةٌ، انْتَهَى.

وَحَاصِلُهُ: أَنَّهُ رَدُّ إِجْمَالِي لَاسْتِدْلَالِ الْقَائِلِينَ بِامْتِنَاعِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ بِأَنَّهُ اسْتِدْلَالٌ فِي مُقَابِلَةِ الضَّرُورَةِ؛ لِأَنَّ أَصْحَابَنَا جَعَلُوا الْحُكْمَ بِبَقَاءِ الْأَجْسَامِ ضَرْوَرِيًّا، وَعَدَمَ بَقَائِهَا لَيْسَ بِأَبْعَدَ عِنْدَ الْعَقْلِ مِنْ عَدَمِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ، فَيَكُونُ بَقَاؤُهَا ضَرْوَرِيًّا.

قَوْلُهُ: (نَعَمْ تَمْسُكُهُمْ) يَعْنِي الْفَلَاسِفَةَ.

مختلفين من الحركة، إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات.

(ولَا جِسْم) لأنه مُترَكَّبٌ ومتحيزٌ، وذلك أَمارةُ الحدوث.

(وَلَا جَوْهَر) أَمَّا عندنا فَلأنَّه اسمٌ للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيزٌ وجزءٌ من الجسم، والله تعالى مُتعالٍ عن ذلك.

وَأَمَّا عِنْدَ الفلاسفةِ فَلأنَّهم وَإِنْ جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع الذي إطلاقهما عَلَى الصَّانِعِ من جهةٍ مجرداً كَانَ أو متحيزاً لَكَنَّهُم جعلوه من أقسام المُمْكِنِ وأرادوا به الماهيةَ الممكنةَ التي إِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لا في موضوع، وَأَمَّا إِذَا أُريدَ بهما القائمُ بذاته

قوله: (إِذِ الأنواعِ الحقيقيةِ لا تختلفُ بالإضافات) أي فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان، ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية، إِنَّمَا النزاع في وصفها بالأمور الموجودة.

قوله: (لأنه مترَكَّبٌ) إِنَّمَا من أجزاء عقلية؛ هي الجنس والفصل، أو وجودية هي الهيولى والصورة أو الجواهر الفردة، ومقدارية هي الأبعاد الثلاثة، وكل مُرَكَّبٌ محتاج إلى جزئه، وكل محتاج ممكن، وكل ممكن حادث، واستدلَّ له بتركبه ردُّ على القائلين بإطلاق الجسم بمعنى المترَكَّبِ المتجزئ، ويُعزى إلى طائفةٍ من الحنابلة وهم مُخطئون لفظاً ومعنى.

قوله: (مجرداً كان) وهو جوهر ليس بجسم، ولا حالٌ فيه، وبعبارة أخرى: جوهر ليس بحالٍ، ولا محل، فإن كان متعلقاً بالبدن تعلَّقُ التدبير والتصرُّف فنفس وإلا فعقل.

قوله: (به الماهيةُ المُمكنة) فلزمهم أن يكون ممكناً، وأن يزيد وجوده على ماهيته، مع أنَّ وجوده عين ذاته عندهم.

قوله: (وَأَمَّا إِذَا أُريدَ بهما) أي الجسم والجوهر؛ يعني إِذَا أُريدَ بالجسم القائم بذاته، وبالجوهر الموجود لا في موضوع، ففي عبارة الشرح لفٌ ونشرٌ مُرتَّبٌ، والمطلقون للجسم بمعنى القائم بذاته مُخطئون لفظاً لا معنى كما صرَّح به الغزالي وغيره.

والمَوْجُود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما عَلَى الصَّانِعِ من جهةِ عَدَمِ ورودِ الشَّرْعِ بذلك مع تبادُرِ الفَهْمِ إِلَى المَتَرَكِّبِ والمَتَحَيِّزِ.

وذهابُ المُجَسِّمَةِ والنَّصَارَى إِلَى إطلاقِ الجسمِ والجوهرِ عَلَيْهِ بالمَعْنَى الذي يَحِبُّ تَنْزِيهِهُ اللهُ تَعَالَى عنه.

فإن قيل: كيف صحَّ إطلاقُ المَوْجُودِ والواجبِ والقديمِ ونحوِ ذَلِكَ مما لم يَرِدْ به الشَّرْعُ؟

قلنا: بالإجماعِ وَهُوَ مِنَ الأدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ.

قوله: (مع تبادُر) حالٌ من عدم ورودِ الشَّرْعِ؛ أي من جهةِ عدم وُروده مُصَاحِبًا تبادُرِ الفَهْمِ إِلَى المَرَكَّبِ، وقوله: (وذهاب) بالجر عطفًا على (تبادر).

واعلم أنه لا خلاف في جواز إطلاق ما ورد الشَّرْعُ بإطلاقه على البارِي تَعَالَى من الأسماء والصفات، ولا في المنع مما ورد الشَّرْعُ بالمنع من إطلاقه، وإنما الخلاف فيما لم يَرِدْ فيه إذن ولا منعٌ، وكان البارِي - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - موصوفًا بمعناه، وكان إطلاقه مُشْعَرًا بتعظيم غير مُوَهَّم لما يستحيل في حقِّه تَعَالَى، فعند الأشعرية لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي الباقلاني، وتوقَّفَ فيه إمام الحرمين، وفصل الغزالي فقال: يجوز إطلاق الصفة دون الاسم، واختاره الإمام الرازي، وقد قدَّمنا معظم هذا، والمراد بالصفة ما دلَّ على معنَى زائد على الذات، وبالاسم ما دلَّ على الذات، وليس الكلام في الأسماء الأعلام الموضوعية في اللغات؛ إذ ليس جواز إطلاقها محل نزاع إذا تقرر ذلك، ظهر لك أنَّ في عبارة الشَّرْحِ تنبيهًا على أنَّ المانع من الإطلاق هنا عند الأشعرية عدم ورودِ الشَّرْعِ به، وعند غيرهم إيهام ما يستحيل في حقِّه تَعَالَى.

قوله: (قلنا بالإجماع) أي لأن إطلاق ذلك في السُّنَّة - السلف - شائع من غير نكير، فكان من قبيل الإجماع العقلي على أنَّه قد ورد إطلاق القديم في رواية ابن ماجة لحديث الأسماء التسعة والتسعين.

وَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ اللَّهَ وَالْوَاجِبَ وَالْقَدِيمَ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ، والموجودُ لازِمٌ للواجب، وإذا وَرَدَ الشَّرْحُ بِإِطْلَاقِ اسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ إِذْنٌ بِإِطْلَاقِ مَا يَرَادُفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ أَوْ مِنْ لُغَةٍ أُخْرَى وَمَا يَلَازِمُ مَعْنَاهُ، وَفِيهِ نَظَرٌ.

(ولا مُصَوَّر) أي ذي صورةٍ وشكلٍ مثل صورة إنسان، أو فَرَسٍ لَأَنَّ ذَلِكَ مِنْ خَوَاصِّ الْأَجْسَامِ يَحْصُلُ لَهَا بِوَسْطَةِ الْكَمِّيَّاتِ وَالْكِيفِيَّاتِ وَإِحَاطَةِ الْحُدُودِ وَالنِّهَايَاتِ.

(ولا مَحْدُود) أي ذي حَدٍّ وَنِهَايةٍ.

(ولا مَعْدُود) أي ذي عَدٍّ وَكَثْرَةٍ، يَعْنِي لَيْسَ مُحَلًّا لِلْكَمِّيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ كَالْمَقَادِيرِ، وَلَا الْمُتَفَصِّلَةِ كَالْأَعْدَادِ وَهُوَ ظَاهِرٌ.

(ولا مُتَبَعِّضٌ وَلَا مُتَجَزِّئٌ) أي ذي أِبْعَاضٍ وَأَجْزَاءٍ.

قوله: (وَقَدْ يُقَالُ) جواب عن السؤال.

قوله: (وفيه نظر) أي من وجهين:

أحدهما: أَنَّا نَمْنَعُ التَّرَادُفَ؛ لِلْقَطْعِ بِتَغَايِرِ الْمَفْهُومَاتِ.

الثاني: أَنَّا نَمْنَعُ كَوْنَ الْإِذْنِ فِي لَفْظٍ إِذْنًا فِي لَازِمِهِ؛ إِذْ قَدْ يُوْهَمُ إِطْلَاقُ اللَّازِمِ نَقْصًا فَيَمْتَنَعُ، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢، الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢، غافر: ٦٢] يَلْزِمُهُ أَنَّهُ خَالِقُ الْقِرَدَةِ وَالْخَنَازِيرِ، وَلَا شَكَّ فِي الْمَنْعِ مِنْ إِطْلَاقِهِ، وَقَدْ يَمْنَعُ أَيْضًا كَوْنَ الْإِذْنِ فِي لَفْظٍ إِذْنًا فِي مَرَادِفِهِ؛ لِاحْتِمَالِ إِيْهَامِ أَحَدِ الْمُتَرَادِفِينَ نَقْصًا دُونَ الْآخَرِ.

قوله: (مثل صورة إنسان) تنبيه على أَنَّ الْمُرَادَ بِكُلِّ مِنَ الصُّورَةِ وَالشَّكْلِ الْهَيْئَةُ الَّتِي يَكُونُ عَلَيْهَا الْجِسْمُ، فَعُطِفَ الشَّكْلُ عَلَى الصُّورَةِ تَفْسِيرِيًّا.

قوله: (يَعْنِي لَيْسَ مُحَلًّا... إلخ) تفسير لقوله: (ولا محدود ولا معدود).

قوله: (لِمَا فِي كُلِّ ذَلِكَ مِنَ الْاِحْتِيَاجِ) أي إِلَى الْأُخْرَى.

قوله: (وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا) قد فرق بين التبعض والتجزئ بأنه

(ولا مُتَنَاهٍ) لَأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِيرِ وَالْأَعْدَادِ.

(ولا يُوصَفُ بالماهية) أي المُجَانَسَةُ للأشياء، لَأَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا مَا هُوَ؟ مِنْ أَيِّ جِنْسٍ هُوَ، وَالْمُجَانَسَةُ تُوجِبُ التَّمَايُزَ عَنِ الْمُجَانَسَاتِ بِفُصُولٍ مَقْوِّمَةٍ، فَيَلْزِمُ التَّرْكِيبَ.

(وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ) أَيِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَالرُّطُوبَةِ وَالْيَبُوسَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمَزَاجِ وَالتَّرْكِيبِ.

(ولا يَتِمَكَّنُ فِي مَكَانٍ) لَأَنَّ الْمَكْنَ عِبَارَةٌ عَنْ نَفوذٍ بَعْدَ.....

لَوْ حَظَّ فِي انْحِلَالِ الشَّيْءِ إِلَى أَجْزَائِهِ كَوْنَهُ مُتْرَكِّبًا مِنْهَا فَهُوَ مُتَجَزِّئٌ، وَإِلَّا فَهُوَ مُبْعَضٌ.

قوله: (ولا يُوصَفُ [بالماهية]^(١)) قال في شرح المقاصد: وما ورد عن أبي حنيفة - رَحِمَهُ اللَّهُ - مِنْ أَنَّهُ يَقُولُ: اللَّهُ تَعَالَى مَا هِيَ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ. لَيْسَ بِصَحِيحٍ إِذْ لَمْ يُوجَدْ فِي كُتُبِهِ، وَلَمْ يَنْقُلْهُ أَصْحَابُهُ الْعَارِفُونَ بِمَذْهَبِهِ، وَلَوْ ثَبَتَ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ نَفْسَهُ بِالْمَشَاهِدَةِ لَا بِدَلِيلٍ أَوْ خَبَرٍ، أَوْ أَنَّ لَهُ أَسْمَاءً لَا يَعْلَمُهَا غَيْرُهُ؛ لَأَنَّ مَا قَدْ يَقَعُ سَوْأًا عَنِ الْأَسْمِ، قَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنْصُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: «إِنْ سَأَلْنَا سَائِلًا عَنْ اللَّهِ: مَا هُوَ؟ قُلْنَا: إِنْ أَرَدْتَ مَا اسْمُهُ فَاللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، وَإِنْ أَرَدْتَ مَا صِفَتُهُ فَسَمِيعٌ بَصِيرٌ، وَإِنْ أَرَدْتَ مَا فَعَلَهُ فَخَلَقَ الْمَخْلُوقَاتِ، وَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ، وَإِنْ أَرَدْتَ مَا مَا هِيَ فَهُوَ مُتَعَالٍ عَنِ الْمِثَالِ وَلِجِنْسٍ».

قوله: (فَيَلْزِمُ التَّرْكِيبَ) أي من الجنس والفصل، ويرد عليه أن المراد بقولهم: من أي جنس؟ هو الجنس اللغوي، لا المنطقي، وأهل اللغة يُسَمُّونَ النَّوعَ الْحَقِيقِيَّ كَالْبَشَرِ جِنْسًا، فَلَا يَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ لِمَاهِيَّتِهِ فُصُولٌ مَقْوِّمَةٌ، وَإِنَّمَا تَمْتَازُ أَفْرَادُهُ بِالْمَشْخَصَاتِ، فَلَا يَلْزِمُ التَّرْكِيبَ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ، فَلَوْ حَذَفَ قَوْلُهُ: (بِفُصُولٍ مَقْوِّمَةٍ) لَيَكُونُ التَّرْكِيبُ

(١) بالأصل: المائية.

في بُعد آخر متحقق أو متوهم يُسمونه المكان.

والبُعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار، لاستلزامه التجزؤ.

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيّز ولا بُعد فيه، وإلا لكان متجزئاً.

قلنا: المُتمكّن أخص من المتحيّز، لأنّ الحيّز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيءٌ

صادقاً بالتركيب من الفصل والجنس، وبالتركيب من الذات والمشخصات التي بها يحصل التمايز بين أفراد النوع لسلم عن الإيراد.

قوله: (في بُعد آخر متوهم) إشارة إلى مسمى المكان عند المتكلمين، فإن المكان عندهم فراغ متوهم، وقوله: (أو متحقق) أي موجود، إشارة إلى مسماه عند أفلاطون، فإنه عنده فراغ مُتحقق، وعند أرسطو وأكثر الحكماء أنه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي.

قوله: (والبُعد عبارة عن امتداد... إلخ) حاصله: أنّ البعد عند القائلين بوجود الخلاء - وهو المتكلمون - نوعان، وأما عند القائلين بالسطح، فهو النوع الأول فقط، وحقيقة الخلاء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً؛ لأن يشغله جسم ثالث، وهو الآن خالٍ عن الشاغل، فهذا البعد الموهوم عند هؤلاء قائم بنفسه.

قوله: (لاستلزامه) أي لاستلزام الامتداد التجزؤ، إذ لا امتداد إلا للمركب من أجزاء.

قوله: (ولا بعد فيه) أي فلا يلزم من نفي التمكّن في حقّ الباري تعالى نفي التحيز، كما لم يلزم ذلك في الجوهر الفرد.

قوله: (قلنا: المُتمكّن) بخلاف العكس، فكان اللائق بالمصنف نفي التحيز؛ ليلزم

منه نفي التمكّن.

ممتدٌّ أو غير ممتدٍّ، فما ذُكِرَ دليلٌ على عدم التمكُّن في المكان.

وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز، أو لا فيكون محلاً للحوادث.

وأيضاً إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه، فيكون متناهياً، أو يزيد عليه فيكون متجزئاً.

وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى ولا غيرهما، لأنهما إما حدوداً وأطرافاً للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

(ولا يجري عليه زمان)

قوله: (ممتدّاً) أي كالجسم (أو غير ممتدٍّ) وهو الجزء الذي لا يتجزأ، فإن قيل: تعريف الحيز هنا أوسع من تعريفه فيما سبق بأنه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، قلنا: إنما ذكر الجسم هناك لأن الكلام ثم في الأجسام - كما قدمناه - فهو تعريف لحيز خاص، والتعريف الجامع هو المذكور هنا.

قوله: (فيلزم قدم الحيز) إنما يتجه بنا على وجود الحيز؛ وهو خلاف ما عرّف الشارح الحيز أنفاً؛ من أنه فراغ متوهم - كما هو مذهب المتكلمين - إذ الفراغ المتوهم عدم محض، والعدم لا يوصف بقديم.

قوله: (فيكون محلاً للحوادث) لأن الحصول في الحيز كون، والكون موجودٌ عينيٌّ عند المتكلمين، والموجودات العينية حادثة، وبهذا التقرير يندفع ما أورد على الشارح من أن التحيز أمر نسبي لا حادث.

قوله: (إما أن يساوي الحيز أو ينقص أو يزيد) لا يخفى أنه لا يتصور زيادة الشيء على حيزه، ولا نقصانه، فالترديد إنما هو لإظهار البطلان على كل تقدير، وهذا الدليل إنما يتمشى على تناهي الأبعاد؛ إذ على القول بعدم تناهيها يقال: يجوز مساواته الحيز الغير المتناهي. ويدفع حينئذ بأنه يلزم التجزؤ، لكن الكلام باعتبار لزوم التناهي.

قوله: (أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء) يشير إلى أن الجهات بعد

كونها حادثة بحدوث ذي الجهة أمور اعتبارية، فإنَّ الدَّارَ المَبْنِيَّةَ بين الدَّارينِ عُلُوٌّ بالنسبة إلى ما تحتها، سُفْلٌ بالنسبة إلى ما فوقها، وجهة الفوق بالنسبة إلى الإنسان ما يُحاذي رأسه من فوقه، وجهة السفلى ما يُحاذي رجله من تحتها، وفيما يمشي على أربع جهة الفوق ما يحاذي ظهره من فوقه وجهة السفلى ما يحاذي قوائمه الأربع من تحتها، وإذا مشت النملة في السَّقْفِ صَارَ مَا كَانَ فوقًا لها حين مشيها على الأرض تحتًا وبالعكس، ولو كان كل حادث مستديرًا كالكرة لم تُوجد واحدة من الجهات الست، ومما يرد به على كل من أثبت جهة الفوقية له تعالى أنه لا تمدح فيها، فإنَّ الحارس فوق السلطان من حيث الصورة، والسلطان فوقه من حيث القهر والغلبة، وقد قيل من قبل من أثبتها: ما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مُشعرة في مواضع لا تُحصى بثبوت [ذلك] ^(١) الجهة من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك مع أنَّ المقام مقام التصريح بنفيها، بل مقام التأكيد والتكرير، كما كررت الدلالة على وجود الباري - تعالى - ووحدته، وعلمه، وقدرته، وخفية المعاد وحشر الأجساد، وما بال العقلاء مع اختلاف أديانهم [وَأربابهم] ^(٢)، يتوجَّهون إلى جهة العلو عند الدعاء برفع الأيدي إلى السماء، وأجيب بأنَّ التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، فكان الأنسب في خطاباتهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق الدلالة على عظمة الباري سبحانه بالألفاظ التي يتعارفونها، مع أنَّ البلغاء منهم يعلمون أنها استعارات، لا سيما مع التنبيه على التنزيه عن ظواهرها، بنحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وأما رفع الأيدي إلى السماء، فلكونها موضع نزول الخيرات، وهبوط الوحي، وإنزال الغيث، وهو تعبد كوضع الجبهة على الأرض للسجود، واستقبال الكعبة للصلاة،

(١) هكذا بالأصل.

(٢) بالأصل: أربابهم. وهو خطأ والصواب ما أثبت.

لأنَّ الزَّمانَ عندنا عبارةٌ عن متجدِّدٍ مقدَّر به متجدِّدٌ آخر، وعندَ الفلاسفةِ عن مقدارِ الحركة،

فالسَّماءُ قِبلَةُ الدعاء، واستقبالها بالأيدي، كما أنَّ الكعبةَ قِبلَةُ الصلاة، واستقبالها بالوجه والصدر.

قوله: (لأنَّ الزَّمانَ عندنا) يعني الأشعرية (عبارةٌ عن متجدِّدٍ يقدر به متجدِّد) عبارته في المقاصد: «متجدِّدٌ معلوم يقدر به متجدد موهوم».

وعبارة شرح المواقف: «متجدد معلوم يُقدَّر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه».

وعبارة صدر الشريعة، وشرح الطوالع: «مُقارنة متجدِّد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام».

وبها عبر صاحب جمع الجوامع، فقال: والمختار مقارنة متجدد... إلخ.

ومثله الثلاثة بما تضمنه قولك: آتيك عند طلوع الشمس. فإنَّ طلوع الشمس معلوم، ومجيئك موهوم مبهم، فإذا قُرِنَ ذلك الموهوم المبهم بذلك المعلوم زال إبهامه، وقد يتعكس التقدير بين المتجدِّدات بحسب ما هو مُتصوَّر معلوم للمخاطب، فإذا قيل مثلاً: متى جاء زيد؟ يُقال: عند طلوع الشمس. إن كان المخاطب الذي هو السَّائل مستحضرًا لطلوع الشمس، دون مجيء زيد، وإذا قال غيره: متى طلعت الشمس؟ يُقال: حين جاء زيد. لمن كان مستحضرًا لمجيء زيد دون طلوعها.

قوله: (وعندَ الفلاسفةِ) ما حكاه عنهم: «من أنَّ الزمانَ مقدار حركة الفلك الأعظم»، هو قول أرسطو وأتباعه منهم.

وقالت طائفة منهم: «الزمان هو الفلك الأعظم».

وطائفة أخرى: «أنه حركة الفلك الأعظم».

وقال جمع منهم: «الزمان جوهر مجرد» أي أمر قائم بذاته مُجرَّد عن المادة، ثم اختلف هؤلاء، فقال أفلاطون ومن تبعه أنه: «ممكَّنٌ يقبل العدم».

والله تعالى منزّه عن ذلك.

وَعَلِمَ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ التَّنْزِيهَاتِ بَعْضُهَا يُغْنِي عَنِ الْبَعْضِ، إِلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّفْصِيلَ وَالتَّوْضِيحَ فِي ذَلِكَ قَضَاءً لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِي بَابِ التَّنْزِيهِ، وَرَدًّا عَلَى الْمُسَبِّهَةِ وَالْمُجَسِّمَةِ وَسَائِرِ فِرْقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْيَانِ بِأَبْلَغِ وَجْهِ وَآكِدِهِ، فَلَمْ يُبَالِ بِتَكَرُّرِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالتَّصْرِيحِ بِمَا عَلِمَ بِطَرِيقِ الْإِلْتِمَامِ.

ثُمَّ إِنَّ مَبْنَى التَّنْزِيهِ عَمَّا ذَكَرْتُ عَلَى أَنَّهَا تَنَافِي وَجُوبُ الوجودِ لِمَا فِيهَا مِنْ شَائِبَةِ الْحُدُوثِ وَالْإِمْكَانِ عَلَى مَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ،

وذهب آخرون إلى أنه لا يقبل العدم لذاته، فيكون واجباً بالذات.

والذي حكاه الشارح هو المشهور من مذاهبهم، فلذا أقتصر عليه.

قوله: (والله تعالى مُنْزَهٌ عَنْ ذَلِكَ) فلم يزل - تعالى - ولا زمان ولا مكان، وقول المتكلمين: متجدد. يصرح بذلك، وأمّا الفلاسفة، فإنهم وإن قالوا في الفلك بالقدم الزماني، فقد أقرّوا باحتياجه إلى الواجب تعالى.

قوله: (فلم يُبَالِ بِتَكَرُّرِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ) كَمُتَبَعْضٍ وَمُتَجَزِّئٍ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا، وَالتَّصْرِيحِ بِمَا عَلِمَ بِالْإِلْتِمَامِ؛ كَقَوْلِهِ: (وَلَا مَعْدُودٌ) مَعَ قَوْلِهِ: (أَوَّلًا الْوَاحِدُ) فَإِنَّ الْوَاحِدَ يُلْزَمُهَا سَلْبُ الْعَدَمِ، وَكَقَوْلِهِ: (وَلَا مَصُورٌ) مَعَ قَوْلِهِ أَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِالْكِيفِيَّةِ، فَإِنَّ سَلْبَ الصُّورَةِ، وَسَلْبَ الْكِيفِيَّةِ مُتَلَازِمَانِ، وَكَذَا سَلْبُ الْحُدُودِ مَعَ سَلْبِ التَّنَاهِي، وَسَلْبُ التَّرَكُّبِ مَعَ سَلْبِ التَّبَعْضِ وَالتَّجْزُّؤِ، وَسَلْبُ الْحَيِّزِ مَعَ سَلْبِهِمَا.

قوله: (عَمَّا ذَكَرْتُ) أي عن الأشياء التي ذكرت.

قوله: (على ما أَشَرْنَا إِلَيْهِ) يعني الإشارة بقوله في الاستدلال للتنزيه عن الصورة والحدّ والعدّ، والتبعض والتجزؤ والتركب لما في كلّ ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، ويصح أن يُريد إشارته بذلك، وبما تقدم في استدلاله للتنزيه عن العرض وعن الجسم وعن الجوهر ولسائر ما ذكره من التنزيهات.

لا عَلَى ما ذهبَ إليه المشايخُ من أَنَّ مَعْنَى العرضِ بحسبِ اللُّغَةِ ما يمتنعُ بقاؤه وَمَعْنَى الجوهرِ ما يتركَبُ عنه غيرُهُ وَمَعْنَى الجسمِ ما ترَكَبَ هُوَ من غيرهِ بدليلِ قولهم: هذا أَجْسَمُ مِنْ ذاك، وَأَنَّ الواجبَ لو ترَكَبَ فأجزأؤه إما أن تَتَّصِفَ بصفاتِ الكمالِ فيلزمُ تعدُّدُ الواجبِ أو لا فيلزمُ النِّقْصُ والحدوثُ.

وأيضاً إما أن يكونَ عَلَى جميعِ الصُّوَرِ والأشكالِ والكيفياتِ والمقاديرِ فيلزمُ اجتماعُ الأضدادِ أو عَلَى بعضها فيلزمُ وهي مستويةُ الأقدامِ في إفادةِ المَدْحِ والنَّقْصِ وفي عدمِ دلالةِ المُحدثاتِ عليه، فيفتقرُ إِلَى مَخْصَصٍ ويدخلُ تحتَ قُدْرَةِ الغيرِ، فيكونُ حادثاً، بخلافِ مثْلِ العِلْمِ والقُدْرَةِ فإنَّها صفاتُ كمالٍ تدلُّ المحدثاتُ عَلَى ثبوتها، وأضدادُها صفاتُ نقصانٍ لا دلالةَ عَلَى ثبوتها لأنَّها تَمْسُكُاتٌ ضعيفةٌ توهنُ عقائدَ الطالبين وتوسِّعُ مجالَ الطَّاعِنين.....

قوله: (لا على ما ذهبَ إليه المشايخ) عطفٌ على قوله: (على أنها تُنافي وجوبُ الوجود)، وقوله: (لأنها تَمْسُكُاتٌ ضعيفة) استدلالٌ لنفي بنائها على ما ذهبَ إليه المشايخ، وما بينهما تفصيل لما ذهبَ إليه المشايخ، وحاصله: تشنيعٌ على صاحب العُمدَةِ وغيره مَن بناها على ذلك.

قوله: (وَأَنَّ الواجبَ) عطفٌ على (أَنَّ مَعْنَى العَرَضِ) فهو من مانعي البناءِ عليه؛ أعني ما ذهبَ إليه المشايخ، فإنهم تَمْسُكُوا بالدَّلِيلِ الأوَّلِ في انتفاء التركُّب، وبالثاني في انتفاء الكيفيَّة.

قوله: (إِما أن تَتَّصِفَ) أي الأجزاء (بصفاتِ الكمالِ) بأن يقومَ بكلِّ جزءٍ منه علمٌ وقدرةٌ وحياةٌ مُغايرة لما قامَ بالآخر، فيكون كل واحدٍ من أجزائه مُستَقِلًّا بكلِّ واحدةٍ من صفاتِ الكمالِ، فيلزمُ تعدُّدُ الواجبِ.

قوله: (لأنها تَمْسُكُاتٌ ضعيفة) أمَّا ضعف الأوَّل والثاني والثالث، فلأن ما ادعوا أنه معنى العرض والجوهر والجسم لغة ممنوع، وما استندوا إليه في تفسير الجسم من

زعمًا منهم أَنَّ تلك المطالبَ العاليةَ مبنيةٌ على أمثالِ هذه الشبهة الواهية.

واحتجَّ المخالفُ للنصوصِ الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح بأنَّ كلَّ موجودين فرضاً لا بدَّ أن يكونَ أحدهما متصلاً بالآخرِ مما سألَه أو مُنفصلاً عنه، مُبایناً في الجهة، واللهُ تعالى ليسَ حالاً ولا محلاً للعالم، فيكونُ مُبایناً للعالم في جهة، فيتحيَّز فيكونُ جسمًا أو جزءَ جسمٍ مصوِّراً مُتناهياً.

والجوابُ عنه: أَنَّ ذلك

قول القائل: هذا أجسم. قد سبق في الشرح عند قوله: (أما مركب) وهو الجسم ما فيه من أجسم من الجسمية، وهي صفة، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

وأما الرابع؛ وهو دليلهم على انتفاء التركيب، فلا تُنا نجيب على الثاني من شقي التردد بمنع لزوم النقض والحدوث مُستنديين إلى أنه يجوز قيام الصفة الواحدة من صفات الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع، لا بكل جزء، فلا يلزم ما ذكر من النقص والحدوث، أمَّا كون التركيب يقتضي الافتقار، فينافي الوجوب فلدليل آخر.

وأما الخامس: وهو دليلهم على انتفاء الكيفية، فلا تُنا نجيبُ عن الثاني من شقي التردد أيضًا، بمنع كون الصور والكيفيات مستوية الأقدام، بل بعضها أولى وأقوى في إفادة المدح، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] وبمنع لزوم الافتقار إلى مخصص سوى ذاته، بل المخصص هو ذاته، فلا يدخل تحت قُدرة غيره، فلا يكون حادثًا.

قوله: (زعمًا منهم) أي من الطاعنين، وبصح عود الضمير إلى الطاعنين والطَّالِبين جميعًا، فإن الطَّالِب إذا زعم - أي ظن - أَنَّ تلك الشُّبه هي مبنی تلك المطالب، فأبدى له الطَّاعن خللها وهنت عقيدته، وإذا احتجَّ بها محتج اتسع للطَّاعن مجال الطعن على عقيدة المحتج زعمًا من الطَّاعن أَنَّ مبناهما ما أبداه المحتج فقط.

قوله: (احتجَّ المخالف بالنصوص الظاهرة... إلخ) هي كثيرة جدًا، فمن الظاهر

في الحجة قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿ءَامِنُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وأحاديث كثيرة.

ومن النصوص الظاهرة في الجسمية: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وحديث الصحيحين والسنن^(١): «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا».

ومن الظاهرة في الصورة حديث البخاري^(٢): «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^(٣).

(١) أخرجه البخاري (١/٣٨٤، رقم ١٠٩٤)، ومسلم (١/٥٢١، رقم ٧٥٨) وأبو داود (٢/٣٤، رقم ١٣١٥)، والترمذي (٥/٥٢٦، رقم ٣٤٩٨) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١/٤٣٥، رقم ١٣٦٦). وأخرجه أيضًا: عبد الله بن أحمد في السنة (٢/٤٨٠، رقم ١١٠٢).

(٢) أخرجه البخاري (٢/٩٠٢، رقم ٢٤٢٠).

(٣) قال الحافظ في الفتح (٥/١٨٣): اختلف في الضمير على من يعود؟ فالأكثر على أنه يعود على المضروب، لما تقدم من الأمر بإكرام وجهه، ولولا أن المراد التعليل بذلك، لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها. وقال القرطبي: أعاد بعضهم الضمير على الله متمسكًا بما ورد في بعض طرقه: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»، قال: وكان من رواه أوردته بالمعنى، متمسكًا بما توهمه، فغلط في ذلك. وقد أنكر المازري ومن تبعه صحة هذه الزيادة، ثم قال: وعلى تقدير صحتها، فيحمل على ما يليق بالباري سبحانه وتعالى.

قلت: الزيادة أخرجه ابن أبي عاصم في السنة، والطبراني من حديث بن عمر بإسناد رجاله ثقات، وأخرجها ابن أبي عاصم أيضًا من طريق أبي يونس عن أبي هريرة بلفظ يرد التأويل الأول، قال: من قاتل فليجنب الوجه، فإن صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن. فتعين إجراء ما في ذلك على ما تقرر بين أهل السنة، من إمراره كما جاء، من غير اعتقاد تشبيهه، =

وَهُمْ مُحَضُّ وَحُكْمٌ عَلَى غَيْرِ الْمَحْسُوسِ بِأَحْكَامِ الْمَحْسُوسِ، وَالْأَدْلَةُ الْقِطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيهَاتِ

ومن الظاهرة في الجوارح قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وحديث مسلم^(١): «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا كَقَلْبٍ وَاحِدٍ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ»، وسيأتي تأويلها.

قوله: (وهم محض) أي من الأحكام الوهمية، وحكم الوهم لا يقبل فيما ليس

= أَوْ مِنْ تَأْوِيلِهِ عَلَى مَا يَلِيْقُ بِالرَّحْمَنِ جَلَّ جَلَالُهُ.
وَسَيَأْتِي فِي أَوَّلِ كِتَابِ الْإِسْتِذَانِ مِنْ طَرِيقِ هَمَامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَفَعَهُ: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.. الْحَدِيثُ».

وَرَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الصَّمِيرَ يَعُودُ عَلَى آدَمَ، أَيُّ: عَلَى صِفَتِهِ، أَيُّ: خَلَقَهُ مُصَوِّفًا بِالْعِلْمِ الَّذِي فَضَّلَ بِهِ الْحَيَوَانَ، وَهَذَا مُحْتَمَلٌ.
وَقَدْ قَالَ الْمَازَرِيُّ: غَلِطَ ابْنُ قُتَيْبَةَ، فَأَجْرَى هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَقَالَ: صُورَةٌ لَا كَالصُّورِ، انْتَهَى.

وَقَالَ حَرْبُ الْكُرْمَانِيِّ فِي كِتَابِ السَّنَةِ: سَمِعْتُ إِسْحَاقَ بْنَ رَاهُوَيْه يَقُولُ: صَحَّ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ.

وَقَالَ إِسْحَاقُ الْكُوسَجِيُّ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ يَقُولُ: هُوَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ.
وَقَالَ الطَّبْرَانِيُّ فِي كِتَابِ السَّنَةِ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنُ حَنْبَلٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي: إِنَّ رَجُلًا قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، أَيُّ: صُورَةِ الرَّجُلِ، فَقَالَ: كَذَبَ، هُوَ قَوْلُ الْجَهْمِيَّةِ، انْتَهَى.
وَقَدْ أَخْرَجَ الْبُخَارِيُّ فِي الْأَدَبِ الْمُفْرَدِ، وَأَحْمَدُ مِنْ طَرِيقِ بْنِ عَجَلَانَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا: «لَا تَقُولَنَّ قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ، وَوَجْهَ مَنْ أَشَبَهَ وَجْهَكَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي عَوْدِ الصَّمِيرِ عَلَى الْمَقُولِ لَهُ ذَلِكَ. وَكَذَلِكَ أَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِي عَاصِمٍ أَيْضًا مِنْ طَرِيقِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بَلَفْظًا: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ وَجْهِهِ». أ. هـ.

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢٠٤٥، رقم ٢٦٥٤) والدارقطني في الصفات (١/ ٢٧، رقم ٢٩). وأخرجه أيضًا: ابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٠٠، رقم ٢٢٢).

فيجب أن يفوّض عِلْمُ النُّصوصِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا هُوَ دَأْبُ السَّلَفِ، إِثَاراً للطريق الأُسْلَمِ، أَوْ يُؤَوَّلُ بِتَأْوِيلَاتٍ صَحِيحَةٍ عَلَى مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ دَفْعاً لِمَطَاعِنِ الْجَاهِلِينَ وَجَذْباً لَطَبِيعِ الْقَاصِرِينَ، سُلُوكاً لِلسَّبِيلِ الْأَحْكَمِ.

بمحسوس؛ لأن القوة الوهمية إنما تدرك المعاني المتعلقة بالصُّور المحسوسة، لكنها قد تشبه بالأوليات، فيحسب أنها منها.

قوله: (فيجب أن يفوّض عِلْمُ النُّصوصِ) أي علم معانيها تفصيلاً إلى الله، كما هو طريقة السلف في المتشابهات.

قوله: (أَوْ يُؤَوَّلُ بِتَأْوِيلَاتٍ صَحِيحَةٍ) هي طريقة الخلف، والطريقتان مُتَّفَقَتَانِ عَلَى التَّنْزِيهِ عَنِ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ لِلْفِظِ، غَيْرَ أَنَّ طَرِيقَةَ السَّلَفِ التَّأْوِيلَ الْإِجْمَالِيَّ، فَيَنْزَهُونَ عَنِ الظَّاهِرِ، وَيَفُوضُونَ عَلَى مَعَانِيهَا مُفَصَّلَةً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، كَمَا هُوَ رَأْيٌ مِنْ يَقِفُ عَلَى (إِلَّا اللَّهُ) وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ السَّلَفِ، وَطَرِيقَةُ الْخَلْفِ التَّنْزِيهِ مَعَ التَّعَرُّضِ لِلتَّأْوِيلِ تَفْصِيلاً، وَالْحَاصِلُ عَلَى التَّأْوِيلِ إِجْمَالاً أَوْ تَفْصِيلاً، هُوَ أَنَّ الْمُتَشَابِهَ لَا يُعَارِضُ الْمَحْكَمَ، فَيَحْمِلُ عَلَى مَا يُوَافِقُ الْمَحْكَمَ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْكِتَابِ يَرْجِعُ إِلَيْهِ مُتَشَابِهَهُ، وَأَيْضاً فَالْأَدْلَةُ النِّقْلِيَّةُ لَا تُعَارِضُ الْقَوَاطِعَ الْعَقْلِيَّةَ الَّتِي لَا تَقْبَلُ التَّأْوِيلَ، فَتَرُدُّ النِّقْلِيَّةَ إِلَى مَا يُوَافِقُ الْعَقْلِيَّةَ؛ لِأَنَّ الْعَقْلِيَّةَ أَصْلُ لِلنِّقْلِيَّةِ؛ لِتَوْقِفِ النِّقْلِيَّةِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعَقْلِ مِنْ مَعْرِفَةِ وَجُودِ الْبَارِي سُبْحَانَهُ، وَكَوْنَهُ فَاعِلاً مُخْتَاراً مَرْسِلاً لِلرَّسْلِ وَمَعْرِفَةِ الْمَعْجِزَةِ؛ إِذْ لَوْ رَجَحَ النِّقْلُ بِأَنْ صَدَقَ لَزِمَ تَكْذِيبُ الْعَقْلِ الَّذِي تَصَدِّقُهُ أَصْلُ تَصَدِّيقِ النِّقْلِ، وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ تَكْذِيبَ النِّقْلِ الَّذِي هُوَ فَرْعُهُ، فَيُؤَدِّي تَصَدِّيقَ النِّقْلِ إِلَى تَكْذِيبِهِ، وَذَلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ النِّقْضَيْنِ.

قوله: (بِضْبَعٍ) الضْبَعُ بفتح الضاد المعجمة، وسكون الموحدة: العضد.

قوله: (إِثَاراً لِلطَّرِيقِ الْأُسْلَمِ)، وقوله: (سُلُوكاً لِلسَّبِيلِ الْأَحْكَمِ) إشارة إلى طريق التلميح إلى ما اشتهر على الألسنة اشتهار المثل السائر من قولهم: طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أحكم؛ يعني أكثر إحكاماً أي إتقاناً بالنسبة إلى دفع الشبه عن العقيدة، وقد وقع في عبارة بعضهم: وطريق الخلف أعلم. بدل أحكم؛ أي أحوج إلى مزيد علم،

(ولا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ) أَي لَا يُمَازِلُهُ.

وهي أولى بالنسبة إلى الأدب مع السلف، وفي قوله: أعلم. مجاز مرسل من إطلاق اسم المسبب مراداً به السبب؛ لأن المعنى الحقيقي للأعلم هو الأزيد علماً، والأحوجية سبب مُفَضِّلٌ لأن يصير الأحوج أعلم، وفي إسناده إلى التأويل الذي هو مذهب الخلف مجاز في الإسناد من إسناد ما للمسبب إلى السبب، أيضاً فإنَّ الأحوج إلى مزيد علم هو من يُؤَوَّلُ لا التأويل، والتأويل سبب الأحوجية، وقد أولوا الفوقية بالتعالي في العظمة لا في المكان، و(من في السماء) بأنَّ المراد حُكمه وسلطانه، أو ملك من ملائكته مُوَكَّلٌ بالعذاب لمستحقه، و(الاستواء) بالاستيلاء كما سيأتي، و(العروج إليه) بالرقى إلى محل عبادتهم إيَّاه، و(صعود الكلم الطيب) مجاز عن قبوله، أو المراد صُعود الكرام الكاتبين به إلى السَّماء التي هي محل عرضهم الأعمال، و(رافعك إليّ) معناه: إلى محل كرامتي ومفر ملائكتي، و(إتيانه تعالى) إتيان عذابه، و(نزول) الرَّبِّ معناه نزول رحمته أو أمره بالقول على لسان ملك من ملائكته، وأمَّا حديث البخاري، فقد رواه مسلم مُطَوَّلًا بلفظ يُنبئ عن أنه لا يحتاج إلى تأويل، وإنما روي مُختَصراً، فأوهم ما يحوج إلى التأويل، ولفظ رواية مسلم^(١): «إذا قاتل أحدكم أخاه، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». إذ الضمير للأخ أو لوجه الأخ ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَيْكَ﴾ أي ذاته، وتؤوَّل اليد بما سيأتي، و(كون القلوب كقلب واحد بين أصبعين) تمثيلٌ لتمام الاقتدار على تصرفها، واعلم أنَّ كلام إمام الحرمين في الإرشاد يميل إلى طريق التأويل، وكلامه في الرسالة النظامية معرج باختيار طريق التفويض، وكأنه رجع إلى ذلك لتأخر الرسالة، ومقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى طريقة التأويل، فقال في بعض فتاويه: «طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق».

وتوسط الشيخ أبو الفتح ابن دقيق العيد، فقال: «إن كان التأويل قريباً على ما يقتضيه

(١) أخرجه مسلم (٤/٢٠١٧، رقم ٢٦١٢).

لسان العرب لم ينكره، وإن كان بعيداً توقفنا عنه، وآمناً بمعناه على الوجه الذي أريد به مع التنزيه».

ثم مثل الأول بقوله تعالى حكاية: ﴿بَحَسَرْنَا عَلَى مَا فَرَطْتُمْ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]. قال: «فتحمله على حق الله، أو ما يجب له أو قريب من هذا المعنى ولا نتوقف فيه، وكذلك (كون القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن) نحمله على أن إرادات القلوب واعتقاداته مُصَرَّفةً بقدرة الله، وما يُوقعه في القلوب» انتهى.

وكلام شيخنا العلامة ابن الهمّام الحنفي في عقيدته المُسمّاة بالمسايرة يقتضي تَوْشُّطَ أخص من هذا التوسط، فإنه بعد أن تكلم في الاستواء ذكر حاصل الكلام، وحاصله: وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه، فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة؛ إذ لا دليل على إرادته عيناً، فالواجب عيناً ما ذكرنا؛ أي من أنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة، قال: وإذا خيفَ على العمامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية، وأن لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء، وأنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة في قوله: قد استوى بشر على العراق. وقوله:

فلمّا علونا واستوينا عليهم جعلناهم صرعى لنسر وطائر

وعلى نحو ما ذكرنا، كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في المشاهد كالأصبع واليد يجب الإيمان به، فإن اليد، وكذا الأصبع وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة، بل على وجه يليق به، وهو سبحانه أعلم به، وقد تُؤول اليد والأصبع بالقدرة والقهر واليمين في قوله: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»^(١) على التشریف والإكرام لما ذكرنا من صرف فهم العمامة عن الجسمية، وهو ممكن أن يُراد، ولا نجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا

(١) رواه ابن الجوزي في «مثير العزم الساكن» (ص: ١٤٧)، والأزرقي في «أخبار مكة» (١/ ٣٢٥).

أَمَّا إِذَا أُريدَ بِالمِثَالَةِ الاتِّحَادُ فِي الْحَقِيقَةِ فظاهرٌ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَأَمَّا إِذَا أُريدَ بِهَا كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بَحِثٌ يَسُدُّ أَحَدُهُمَا مَسدًّا الْآخَرَ، أَيْ يَصْلُحُ كُلُّ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ الْآخَرُ، فَلَأَنَّ شَيْئًا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ لَا يَسُدُّ مَسدَّهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَوْصَافِ، فَإِنَّ أَوْصَافَهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ أَجَلُّ وَأَعْلَى مِمَّا فِي الْمَخْلُوقَاتِ بَحِثٌ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا.

قال في البداية: إِنْ الْعِلْمُ مِمَّا مَوْجُودٌ وَعَرَضٌ وَمُحْدَثٌ وَجَائِزُ الوجودِ وَمتجدِّدٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ، فَلَوْ أَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلَّهِ لَكَانَ مَوْجُودًا.....

أنه من المتشابهات، وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار، وإلا لكان قد علم. انتهى.

وملخص ذلك كله: ابن دقيق العيد توسَّطَهُ باعتبار قرب التأويل وبُعدِهِ لغةً، وإن كلام شيخنا يقتضي التوسط في القريب بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام، وبين أن لا تدعو لذلك.

قوله: (أَمَّا إِذَا أُريدَ بِالمِثَالَةِ الاتِّحَادُ فِي الْحَقِيقَةِ) وهو معنى ما سيأتي عن الأشعري، فَإِنَّ المِثَالَةَ عنده المشاركة في جميع الصفات النفسية، وهو المراد بقول أبي المعين في حكايته عنه المساواة من جميع الوجوه، وخالفه في ذلك قدمًا المعتزلة كالجبائي وابنه، فقالوا: المِثَالَةُ هي المشاركة في أَحْصَى صِفَاتِ النَّفْسِ، فمِثَالَةُ زَيْدٍ لِعَمْرٍو عنده مشاركته إِيَّاهُ فِي الْحَيَوَانِيَةِ وَالنَّاطِقِيَةِ، وَعِنْدَهُمْ مِشَارَكَتُهُ إِيَّاهُ فِي النَّاطِقِيَةِ فَقَطْ.

قوله: (فَظَاهِرٌ) أَيْ أَنَّهُ لَا مِمَاطِلَ لَهُ - تعالى - فِي حَقِيقَتِهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ التَّعَدُّدَ الْمَحَالِ.

قوله: (وَأَمَّا إِذَا أُريدَ بِهَا كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بَحِثٌ يَسُدُّ أَحَدُهُمَا مَسدًّا الْآخَرَ) أَيْ كَمَا سَيَأْتِي عَنْ أَبِي الْمَعِينِ النَّسْفِيِّ قَوْلَ صَاحِبِ الْبَدَايَةِ: «فَلَوْ أَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلَّهِ». تَعْبِيرُهُ بِ(لَوْ) مُنْتَقَدٌ، وَظَاهِرُهُ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْاِمْتِنَاعِ غَيْرُ مُرَادٍ، بَلْ مُرَادُهُ مِنَ (لَوْ) هُنَا مُجَرَّدُ الرِّبْطِ، فَهِيَ بِمَعْنَى (مَتَى)، أَوْ بِمَعْنَى (إِذَا) فِي قَوْلِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ: «الْقُدْرَةُ لَوْ سَلِمُوا

وصِفَةً وَقَدِيمًا وَوَاجِبُ الوجودِ دَائِمًا مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ، فَلَا يُمَاطِلُهُ عِلْمُ الْخَلْقِ بوجهٍ مِنَ الوجوه، هذا كلامه.

فَقَدْ صَرَّحَ بِأَنَّ الْمُمَاطِلَةَ عِنْدَنَا إِنَّمَا تُثَبِّتُ بِالاشتِرَاكِ فِي جَمِيعِ الْأوصَافِ حَتَّى لَوْ اختلفا فِي وَصْفٍ وَاحِدٍ انْتَفَتِ الْمُمَاطِلَةُ.

قال الشَّيْخُ أَبُو المَعِينِ فِي التَّبَصُّرَةِ: إِنَّا نَجِدُ أَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَمْتَنِعُونَ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ زَيْدًا مِثْلَ لَعْمَرٍ وَفِي الفقه إذا كَانَ يُسَاوِيهِ فِيهِ وَيَسُدُّ مَسَدَّهُ فِي ذَلِكَ الباب، وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوجوهٍ كَثِيرَةٍ، وَمَا يَقُولُهُ الْأَشْعَرِيَّةُ مِنْ أَنَّهُ لَا مُمَاطِلَةَ إِلَّا بِالمساواةِ مِنْ جَمِيعِ الوجوهِ فَاسَدٌ، لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ:

العلم خصموا». إذ لم يرد الإمام الشافعي أنهم ينفون العلم، وحق العبارة أن يُقال: العلم الذي يُوصَفُ بِهِ المَخْلُوقُ موجودٌ، وعَرَضٌ ... إلخ.

وعلم الخالق سبحانه موجود وصفه وقديم ... إلخ.

وقوله: (وصِفَةً) أَي لَا عَرَضًا؛ قول صاحب البداية: «فَلَا يُمَاطِلُهُ عِلْمُ الْخَلْقِ بوجهٍ مِنَ الوجوه»، إِنْ قِيلَ: قَدْ وَصَفَ هُوَ كَلَّامًا مِنْ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالَى وَعِلْمِ الْمَخْلُوقِ بِأَنَّهُ موجودٌ وَيَقْتَضِي تَمَاطِلَهُمَا فِي الوجودِ، قُلْنَا: لَا تَمَاطِلَ بَيْنَهُمَا إِلَّا فِي إِطْلَاقِ لَفْظِ الوجودِ، لَا فِي مَعْنَاهُ؛ لِأَنَّ مَعْنَى وجودِ العلمِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى اتصافه بِهِ عَلَى مَا يَلِيْقُ بِهِ أَنَّهُ مِنَ الْأَزَلِيَّةِ، وَهِيَ عَدَمُ الْاِفْتِتَاحِ، وَالْأَبَدِيَّةِ وَهِيَ عَدَمُ الْاِنْتِهَاءِ، وَعَدَمُ قَبُولِ الْاِنْتِفَاءِ، وَمَعْنَاهُ فِي حَقِّ الْمَخْلُوقِ اِتصافه بِهِ عَلَى مَا يَلِيْقُ بِهِ مِنَ الْاِفْتِتَاحِ وَالْاِنْتِهَاءِ وَقَبُولِ الْاِنْتِفَاءِ.

قوله: (وَقَدْ صَرَّحَ) أَي صاحب البداية فِي محل آخر مِنْهَا بِمَا سَيَأْتِي مَعْنَاهُ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ مِنْ حِكَايَةِ أَبِي المَعِينِ عَنْهُ، وَهَذَا التَّصْرِيحُ يُنَاقِضُ قَوْلَهُ: فَلَا يُمَاطِلُ عِلْمُ الْخَلْقِ بوجهٍ مِنَ الوجوهِ إِذْ يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ الْاشتِرَاكَ فِي بَعْضِ الوجوهِ كَافٍ فِي الممَاطِلَةِ، وَسَيَجِيءُ فِي كَلَامِ الشَّارِحِ التَّوْفِيقَ بَيْنَهُمَا، وَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِ نُسخِ الشَّرْحِ، فَقَدْ صَرَّحَ بِالْفَاءِ بَدَلِ الْوَاوِ، فَاعْتَمَدَهُ بَعْضُ مَنْ كَتَبَ عَلَى الشَّرْحِ، وَزَعَمَ أَنَّهَا لِتَفْرِيعِ التَّصْرِيحِ عَلَى الْكَلَامِ الْمُحْكِي عَنِ الْبَدَايَةِ، وَأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ التَّصْرِيحَ بِمَا ذَكَرَ، وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا تَصْرِيحَ بِذَلِكَ فِيهِ.

الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَأَرَادَ الْإِسْتَوَاءَ بِهِ فِي الْكَئِيلِ لَا غَيْرَ وَإِنْ تَفَاوَتْ الْوِزْنُ وَعَدَدُ الْحَبَّاتِ وَالصَّلَابَةُ وَالرَّخَاوَةُ.

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا مُخَالَفَةَ، لِأَن مُرَادَ الْأَشْعَرِيِّ الْمَسَاوَاةَ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فِيمَا بِهِ الْمُثَانِلَةُ كَالْكَئِيلِ مِثْلًا.

وَعَلَى هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ كَلَامُ الْبَدَايَةِ أَيْضًا، وَإِلَّا فَاشْتَرَاكَ الشَّيْئَيْنِ فِي جَمِيعِ الْأَوْصَافِ وَمَسَاوَاتِهِمَا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ يَدْفَعُ التَّعَدُّدَ، فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ؟!

(وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ شَيْءٌ) لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعَجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ إِلَى مُخَصَّصٍ؛ مَعَ أَنَّ النُّصُوصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُومِ الْعِلْمِ وَشُمُولِ الْقُدْرَةِ، فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ،

قوله: (الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ) هُوَ طَرَفٌ مِنْ حَدِيثٍ وَرَدَ بِالْفَاظِ مِنْ طُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ مِنْهَا فِي مُسْلِمٍ^(١) مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ: «الْتَمَرُ بِالتَّمْرِ، وَالْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى».

قوله: (وَالظَّاهِرُ... إلخ) هُوَ تَوْفِيقُ الشَّارِحِ الَّذِي قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ، وَبِهِ يَرْتَفِعُ الْخِلَافُ بَيْنَ الْأَشْعَرِيِّ وَأَبِي الْمَعِينِ.

قوله: (يَدْفَعُ التَّعَدُّدَ) لَا مِنْ أَوْصَافٍ كُلِّ مِنْهُمَا أَنَّهُ لَا يَغَايِرُ نَفْسَهُ، فَلَوْ لَمْ يَغَايِرْهُ الْآخَرُ ارْتَفَعَ التَّعَدُّدُ.

قوله: (لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ أَوْ الْعَجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ إِلَى مُخَصَّصٍ) أَيُّ يُخَصَّصُ تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِذَلِكَ الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ الْآخَرِ، وَتَعَلَّقَ الْقُدْرَةُ كَذَلِكَ، وَقَدْ أُوْرِدَ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ الْأُمُورِ غَيْرَ قَابِلٍ لِتَعَلُّقِ الْعِلْمِ؛ كَالْمَمْتَنَعَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقُدْرَةِ.

(١) أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ (٣/ ١٢١١)، رَقْمُ (١٥٨٨)، وَالنَّسَائِيُّ (٧/ ٢٧٣)، رَقْمُ (٤٥٥٩). وَأَخْرَجَهُ أَيْضًا: الْبَيْهَقِيُّ (٥/ ٢٨٢)، رَقْمُ (١٠٢٨٣).

لا كما يزعمُ الفلاسفة أنه لا يعلمُ الجزئيات

والجواب: أن مُجرّد التجويز العقلي لا اثر له في مُقابلة الدليل، والذي يوضح المقام تأمل الفرق بين تعلّق العلم وتعلّق القدرة، فإنّ تعلّق القدرة بشيء يؤثّر حدوث الوجود الخارجي له، وقد قام البرهان العقلي القطعي على أن كلّاً من الواجب والمستحيل لا يقبل ذلك، فخص به عموم الدليل النقلي، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٣٨٤) [البقرة: ٢٨٤].

والعلم تعلقه الانكشاف الأزلي الأبدي، وقد قام الدليل النقلي على شموله لكلّ شيء، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٣٨٢) [البقرة: ٢٨٢] ولا مُعارض له من العقل، ومجرّد التجويز العقلي لا يصلح مُعارضاً حتى يخصص لأجله العموم، وأيضاً فعدم العلم في الشاهد إمّا للبس واشتباه، وإمّا لعدم تناء، وهو في كلّ من حالتيه نقصٌ مستحيل على الباري - سبحانه - ومن ادّعى أمراً ثالثاً، فليبينه؛ ليتكلم فيه، وأيضاً فلا واسطة بين العلم والجهل لغةً ولا عرفاً بالنسبة إلى أمرٍ، والجهل بشيء - أي شيء - كان نقصٌ مُحال على الباري - سبحانه - فيثبت ضده المساوي لنقيضه، وهو العلم بالنسبة إلى كلّ شيء، ومجرّد التجويز العقلي دون دليل مُستند إليه لا يُصادم مُقتضى اللغة والعرف.

قوله: (لا كما يزعمُ الفلاسفة من أنه لا يعلمُ الجزئيات) أي الحقيقية من حيث هي جزئيات، قالوا: فإنّ علمه بأنّ زيداً في الدّار عند كونه فيها، إمّا أن يبقى بعد خروج زيدٍ منها، فيلزم الجهل، أو لا يبقى فيلزم التغيّر في علمه، وكل منهما مُحال في حقه تعالى، قالوا: بل يعلمها من حيث كلياتها كعلم المنجم بأنّ ساعة كذا خسوفاً، فإنّ هذا العلم يستمر قبل الخسوف وبعده.

والجواب: أن ما ذكره مبنّي على تفسيرهم العلم بأنه حصول صورة مُساوية للمعلوم مُثبتة في نفس العالم، فإنّ العلم بهذا التفسير يتغيّر بتغيّر الصورة المُساوية، وليس ذلك معنى العلم، بل العلم صفة حقيقيّة ذات إضافة، وعند تغيّر المعلوم تتغيّر الإضافة التي هي التعلّق لا الصفة نفسها.

ولا يقدرُ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ، والدَّهْرِيَّةُ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ، والنِّظَامُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقَبِيحِ، والْبَلْخِيُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ، وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ.

قوله: (ولا يقدرُ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ) لأنهم يزعمون أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

فإن قيل الفلاسفة قائلون بالإيجاب الذاتي والقدرة تنافيه فيهم لا يقولون بها أصلاً خلافاً لما تفهمه عبارة الشرح من إثبات القدرة على الواحد، أجيب بأن المنافي للإيجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل فالفلاسفة لا ينفونها إلا أنهم يجعلون مشيئة الفعل لازمة وتحقيق ذلك أن محل الخلاف بين المليين والفلاسفة هو أنه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه؛ فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه إلى هذا ذهب المليون، وأما الفلاسفة فأنكروا القدرة بهذا المعنى، وقالوا: القادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وزعموا أن إيجاده تعالى العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وموضع تفصيل الرد عليهم المطولات.

قوله: (والدَّهْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ) قالوا العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين عالم ومعلوم وهما غيران وذاته ليست غيره، ونرد أولاً بمنع كون العالم نسبة بل العلم صفة حقيقة لها تعلق فلا مانع من تعلقها بالذات، وقد ثبت شمول تعلق العلم كما تقدمنا فلا يلزم ما ذكره ثم بتقدير كونه نسبة فالتغاير الاعتباري في طرفي النسبة كافٍ فإن اعتبار العالمية وصفاً للذات غير اعتبار المعلوماتية وصفاً لها.

قوله: (والْبَلْخِيُّ) هو أبو القاسم المعروف بالكعبي.



[لِلَّهِ تَعَالَى صِفَاتٌ أَزَلِيَّةٌ]

(وله صِفَاتٌ) لما ثَبَتَ من أَنَّهُ عَالِمٌ حَيٌّ قَادِرٌ إِلَى غيرِ ذلك، ومعلومٌ أَنَّ كَلَامًا مِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدٍ عَلَى مفهومِ الواجب، وليس الكلُّ ألفاظاً مُترادفةً، وإنَّ صدقَ المشتقِّ عَلَى الشَّيْءِ يقتضي ثبوتَ مأخِذِ الاشتقاق له، فثَبَتَ له صِفَةُ العِلْمِ والقدرةِ والحياةِ وغير ذلك،
.....

[لِلَّهِ تَعَالَى صِفَاتٌ أَزَلِيَّةٌ]

قوله: (يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدٍ عَلَى مفهومِ الواجب) إنما يدل كل منهما على زيادة مفهومه على مفهوم ذات الواجب ولا نزاع فيه إنما الكلام في زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات ولا يدل عليها.

قوله: (وإنَّ صدقَ المشتقِّ عَلَى الشَّيْءِ يقتضي ثبوتَ مأخِذِ الاشتقاق له) أورد عليه أنه إن أريد أنه يقتضي تحقق المأخذ في نفسه خارجاً وقيامه مع ذلك بالذات الذي دل عليها المشتق فممنقوض بمثل الواجب والموجود فإن كلاماً من الوجوب والوجود وصف ليس له في نفسه بحسب الخارج تحقق زائد على تحقق الذات وإن أريد أنه يقتضي اتصاف الذات بمأخذ الاشتقاق مطلقاً فلا يتم بذلك مقصود الاستدلال إذ لا دلالة للمطلق على خصوص المقيد، ويمكن أن يُجاب بأننا نختار الشق الأول ولا يرد النقص بمثل الواجب والموجود؛ لأن مأخذ الاشتقاق في عليم وقدير ونحوهما بحسب فهم أهل اللغة المخاطبين بذلك صفة لها تحقق في الخارج زائد على الذات إذ هو الذي

لَا كَمَا تَزْعُمُ الْمُعْتَزَلَةُ مِنْ أَنَّهُ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهُ وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ إِلَّا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ مُحَالٌ ظَاهِرٌ، بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا: أَسْوَدٌ لَا سَوَادَ لَهُ.

وَقَدْ نَطَقَتِ النُّصُوصُ بِثَبُوتِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَغَيْرِهِمَا.

وَدَلُّ صُدُورِ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ عَلَى وُجُودِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ لَا عَلَى مَجَرَّدِ تَسْمِيَةِ عَالِمًا قَادِرًا.

يفهمونه في الشاهد فتحمل تلك الصفة ذات التحقق الخارجي في حق الباري سبحانه على ما يليق به إذ لا دليل على استحالة ثبوتها له على الوجه اللائق به بخلاف مأخذ الاشتقاق في الواجب والموجود ونحوهما عندهم إذ لا يفهم أهل اللغة من الوجوب والوجود ونحوهما إلا صفة ليس لها في الخارج تحقق زائد على الذات فيثبت ذلك الباري سبحانه على ما يليق به.

قوله: (لَا كَمَا تَزْعُمُ الْمُعْتَزَلَةُ مِنْ أَنَّهُ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهُ) قيل: مرادهم لا علم صفة حقيقية له فليس بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له، وأجيب: بأن هذا تأويل يأباه قولهم لكن له عالمية فإن إثباتهم العالمية وليس صفة حقيقية يدل على أنهم لم يريدوا نفي العلم بمعنى الصفة الحقيقية فقط إذ لا يتجه استدلالهم حينئذ كما لا يخفى.

قوله: (وَقَدْ نَطَقَتِ النُّصُوصُ بِثَبُوتِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ) كقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] أي: ملتبساً بعلمه؛ فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه، وكقوله تعالى ذو القوة المتين: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥] أي: القدرة وقد ورد القرآن بإطلاق عليم وقدير وحي ونحوها خطاباً لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم مثلاً ذات لها علم ويستحيل عندهم عليم بلا علم كاستحالاته بلا معلوم فلا يجوز صرفه عما يفهم منه لغة ألا يقاطع عقلي بوجوب نفيه ولم يوجد ما يصلح شبهه فضلاً عن دليل.

قوله: (وَدَلُّ صُدُورِ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ عَلَى وُجُودِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ) أورد عليه أن

وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حيّ وله حياة أزليّة ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم أزليّ شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروريّ ولا مكتسب، وكذا سائر الصفات، بل النزاع في أنّه كما أن للعالم منّا علماً هو عرض قائم به زائدٌ عليه حادثٌ فهل لصانع العالم علم هو صفة أزليّة قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسمّى باعتبار التعلّق بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثّر في الذات ولا تعدّد في القدماء والواجبات.

المدلول هو إضافة التمييز والانكشاف إليه وهي التي تسميها المعتزلة عالمية لا نفس الصفة التي يدعونها، ويمكن أن يجاب بمنع تعين أن المدلول العالمية وإنما يتعين أن لو لم يدلّ الدليل على خلافه وقد دلّ إطلاق عليم وقدير على الوجه الذي قررناه آنفاً أن المدلول العلم بمعنى الصفة كما ادعينا.

قوله: (وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي) هذا الموصول بصلته نعت للقدرة، ولو قيل: (الذي هو) على أنه نعت للعلم لصح، ويجوز مثله في كل مذكر ومؤنث عطف على أحدهما على الآخر وأجري النعت على الأول منهما والثاني، وقوله: (والملكات) عطف تفسيري؛ إذ الملكة أحض من الكيفية؛ لأنها كيفية راسخة، والعلم بمعنى الملكة كيفية راسخة بها، يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة.

قوله: (ليست بعرض) أي: والكيفيات والملكات أعراض فيستحيل بقاؤها، فقوله: (ولا مستحيل البقاء) من الإطناب في التنزيه.

قوله: (وكذا في سائر الصفات) أي: ليس محل النزاع تلك الصفة بالمعنى المتعارف للمخلوق بل بالمعنى الذي يليق بجلال الباري سبحانه.

قوله: (ما سبق) أي في مبحث القديم.

والجواب ما سبق من أنَّ المستحيل تعدُّ الذوات القديمة وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرةً وحياءً وعالمًا وحيًا وقادرًا وصانعًا للعالم ومعبودًا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المُحالات.

(أزلية) لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى.

(قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به، لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه

قوله: (ويلزمكم) أي: معشر المعتزلة والفلاسفة كون العلم قدرة وحياء... إلخ وهو مبني على كونهم قائلين بأن الصفات عين الذات وإنما يلزمهم ذلك أن لو أرادوا أن مفهوم الذات وكل من الصفات واحد؛ لأنه المحال وهم لا يقولون به، وإنما يقولون إن الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالاً وإن كان ظاهر النقليات يخالفه.

قوله: (وكون الواجب) أي: لذاته غير قائم بذاته؛ لأن العلم صفة تقتضي محلاً تقوم به، وإنما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات، وهم لا يقولون به كما عرفته آنفاً.

قوله: (أزلية) الأزلي نسبة إلى الأزل وهو القدم كما في الصحاح وتهذيب الأزهري، وقيل نسبة إلى لم يزل باختصاركم وإبدال الهمزة من الياء كذا في الصحاح بصيغة التعريض لا كما زعم الكرامية المعروف فيه تشديد الراء وضبطه بعضهم بالتخفيف نسبة إلى كرام بتخفيف الراء بوزن حذان مبنياً على الكسر، واستشهد وآله بقول القائل:

الفقه فقه أبي حنيفة عندنا والدين دين محمد بن كرام

قوله: (لاستحالة... إلى آخره) تعليل للنفي في قوله: (لا كما زعم الكرامية).

قوله: (هو قائم بغيره) أي: مما يخالفه فيه كالشجرة في قصة موسى ولسان الملك وغيرهما مما يريد الله تعالى كونه مظهراً لكلامه.

صفةً له غير قائمٌ بذاته.

ولما تمسكتِ المعتزلة بأن في إثباتِ الصّفاتِ إبطالُ التّوحيدِ لما أنها موجوداتٌ قديمةٌ مغايرةٌ لذاتِ الله تعالى، فيلزمُ قَدَمُ غيرِ الله تعالى وتعدُّدُ القدماء، بل تعدُّدُ الواجبِ لذاته على ما وقعتِ الإشارةُ إليه في كلامِ المتقدِّمين والتّصريحُ به في كلامِ المتأخِّرين من أنّ واجبَ الوجودِ بالذاتِ هوَ الله تعالى وصفاته، وقد كفرتِ النّصارى بإثباتِ ثلاثةٍ منَ القدماء فما بالُ الثمانية أو أكثر - أشارَ إلى جوابه بقوله:

(وهي لا هوَ ولا غيره) يعني أنّ صفاتِ الله تعالى.....

قوله: (والتّصريحُ به في كلامِ المتأخِّرين) يشير إلى الإمام حميد الدين ومن تبعه كما قدمه.

قوله: (فما بالُ الثمانية) يعني كما ذهب إليه الأشعري من أن إثبات صفات ثمانٍ قديمة هي المنظومة في قول القائل:

حياة وعلم قدرة وإرادة	كلام وإبصار وسمع مع البقا
صفات لذات الله جل جلاله	لدى الأشعري الحبر ذي العلم والبقا

والأشعرية متفقون على إثبات السبع، مختلفون في الثماني؛ أي: البقاء، فالأكثرون على أنه عبارة عن استمرار الوجود وليس صفة زائدة على الوجود، وقوله: (أو أكثر) إشارة إلى التكوين الذي أثبتته الماتريدية، وأما ما ورد به الشرع مما يفوض علم معناه إلى الله سبحانه ولا يتعرض له كما هو طريق السلم أو يؤول كما هو طريق الخلف، وذلك كالاستواء واليد والحيث والإصبع والوجه والقدم.

قوله: (إشارةٌ إلى الجواب) لم يقل أجاب بقوله: لأن حقيقة الجواب أن يقال لا نسلم أن الصفات مغايرة للذات المغايرة التي تبطل التوحيد، ولا أن الصفات بعضها مغاير ك بعض هذه المغايرة؛ لأن المغايرة التي تبطل التوحيد هي المغايرة بمعنى جواز الانفكاك الذي يستلزم كونها ذوات متغايرة كما هو معتقد النصارى، وإن انتفت هذه

ليست عينَ الذات ولا غيرَ الذات، فلا يلزمُ قَدَمُ الغير ولا تكثُرُ القدماء.

والنصارى وإن لم يصرّحوا بالقدماء المتغايرة لكن لَزِمَهُمْ ذَلِكَ، لأنَّهم أثبتوا الأقانيمَ الثلاثة التي هي الوجودُ والعلمُ والحياة، وسَمَّوها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنومَ العلم قد انتقل إلى بدنِ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فجَوَّزُوا الانفكاكَ والانتقال، فكانتِ الأقانيمُ ذواتٍ مُتغايرة.

المغايرة بين الذات والصفات لم يلزم التعدد والتكثُر فلا يبطل التوحيد ولا يخفى أن الذي في المتن ليس هو هذا الجواب، بل إشارة إليه بنفي مغايرة الصفات للذات والغرض الأصيل من قوله: وهي لا هو ولا غيره بيان حكم الصفات وهو نفي العينية عنها وهو ظاهر، والغيرية بمعنى جواز الانفكاك، وهو الذي أشير به إلى الجواب إذ لا مدخل لنفي العينية في الجواب ولم يذكر في المتن نفي المغايرة بين الصفات؛ لكنه يؤخذ من كون التعدد فرع التغاير بمعنى جواز الانفكاك فهذه جهة الإشارة إليه.

قوله: (ليست عينَ الذات) أي: كما زعم المعتزلة (ولا غير الذات) أي: كما زعم الكرامية.

قوله: (فلا يلزمُ قَدَمُ الغير) يصح الاقتصار على هذا وحمل كلام المتن على الإشارة إلى عدم ورود السؤال أصلاً؛ لأن نفي لزوم قدم الغير كاف في انتفاء تعدد القدماء المتغايرة، وإنما مشى الشارح على نفي لزوم التعدد أيضاً بقوله: (ولا تكثُر القدماء) لاشتغال ذلك فيما بين القوم.

قوله: (لكن لَزِمَهُمْ ذَلِكَ) أي: القول بالقدماء المتغايرة فكفروا به، وقد اعترض هذا بأنه لا يكفر كفر كما نبه عليه قول المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر، ولزوم الذاتية للانتقال من أجل البديهيّات، والحاصل أنّ نفي ما لزم النصارى؛ لأنّا لا نجوز انفكاك الصفات القديمة عن الذات، وهو الذي يستلزم التغاير؛ فأين أحد الاعتقادين عن الآخر؟!

قوله: (لأنَّهم أثبتوا الأقانيمَ الثلاثة التي هي الوجودُ والعلمُ والحياة) قالوا بأنه تعالى

ولقائلٌ أن يمنع توقّف التعدّد والتكثير على التغير، بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأنّ مراتب الأعداد.....

عن قولهم جوهر واحد، وهو ثلاثة أقانيم، والجوهر هو القائم بنفسه، والأقنوم الصفة؛ فجعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات يعنون أنه وجود وعلم وحياة وجوزوا على كل منها الانفكاك والانتقال وهما من خواص الذات لقولهم إن العلم نزل من السماء واتحد بروح القدس وصار إنساناً هو المسيح وهو أقنوم من أقنومين؛ أقنوم لاهوتي وأقنوم ناسوتي وذلك غاية الجهل تعالى الله عما يقول الجاحدون علوّاً كبيراً، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ إِلَهِ إِلَهِ وَحْدٌ﴾ [المائدة: ٧٣] بعد قوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثٍ﴾ [المائدة: ٧٣] شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بالإلهية ذوات ثلاثة كل منها قائم بنفسه واجب وجوده بذاته فأين هذا من القول بإله واحد له صفات كمال نطق بها كتابة.

قوله: (ولقائل) أي: من طرف المعتزلة أن يمنع ما استندتم إليه؛ ففي نفي لزوم قدم غير الذات وتكثر القدماء وهو كون كل منهما متوقفاً على المغايرة بمعنى جواز الانفكاك، واعلم أولاً أنه قد استمر بين القوم للغيرين تقسيمان:

أحدهما: أنهما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر إما بالمكان كالجسمين، أو بالزمان كالأب والابن، أو بالوجود والعدم كالموجود والمعدوم.

والثاني: أنهما ذاتان ليس أحدهما الأخرى.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المانع من طرف المعتزلة له أن يسند المنع بأمرين:

أحدهما: لم لا يجوز أن يوجد التعدد وإن لم يوجد التغير كما في مراتب الأعداد فإن بعضها جزء من البعض كالاثنتين والثلاثة والأربعة، والجزء لا يغير الكل، بمعنى أنه لا ينفك منه.

الثاني: أنه لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددتها، ولا خفاء في أن

مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَكَثِّرَةٌ مَعَ أَنَّ الْبَعْضَ جِزْءٌ مِّنَ الْبَعْضِ، وَالْجِزْءُ لَا يَغَايِرُ الْكُلَّ.

وَأَيْضًا لَا يَتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِّنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فِي كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّدِهَا مُتَغَايِرَةً كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةٍ، فَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: الْمُسْتَحِيلُ تَعَدُّدُ ذَوَاتٍ قَدِيمَةٍ لَا ذَاتٍ وَصِفَاتٍ،

الكثير المجتمع مع الواحد كثير؛ فتكون الذات مع الصفات كثيرة فلا تغاير بين الصفات بالتفسير الثاني، ولا بين الصفات والذات بالتفسيرين مع تحقق العدد والتكثر قطعاً.

تنبيهان:

الأول: قوله: (مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ) تصريح بأن الواحد من مراتب الأعداد مع أن العدد هو الكم المنفصل، والواحد لا انفصال فيه فلا يكون عدداً، ولكنه مبدأ العدد؛ ولذا عرف العدد بأنه ما سوى نصف مجموع حاشيته؛ فخرج الواحد إذ ليس له إلا حاشية واحدة لكن منهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل، ويصدق بالواحد وكلام الشارح مبني على هذا وعلى التغليب، واختار ذلك لأن الواحد كالعدد في أن كلاً منهما بعض ما فوقه لا ينفك عنه الثاني أنه قد أورد على قوله: (مع أن البعض جزء من البعض) أنهم اتفقوا على أن كلاً من مراتب الأعداد لا يتألف إلا من وحدات مبلغهما تلك الرتبة لا من أعداد؛ فأجزاء العشرة عشر وحدات لا خمس ولا ست وأربع ونحو ذلك، ويمكن أن يجاب بأن انضمام وحدتي الاثنين من جملة وحداته العشر لا يخرجهما عن كونهما بعضاً من العشرة وكذا الثلاثة فما فوقها بمعنى أن كلاً منها لا يتصور انفكاكه عن العشرة، وهذا هو المقصود هنا.

قوله: (فَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ) أي: في جواب المعتزلة ووجه أولوية هذا الجواب كونه ظاهراً أو عدم ورود الاعتراض عليه ووروده على الأول؛ لأن المصنف بنى التعدد والتكثر في الجواب الأول على المغايرة بنفي جواز الانفكاك، وإن أشار إلى منع ذلك بقوله: (ولقائل أن يمنع) على أن الجواب الأول يؤول إلى الثاني.

وأن لا يُجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يُقال: هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدّس، ويكون هذا مُراد من قال: الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعُني أنها واجبة لذات الواجب تعالى، وأمّا في نفسها فهي مُمكنة، ولا استحالة في قَدَم المُمكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه، فلَيْسَ كلُّ قديم إلهاً حتّى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يُقال: الله تعالى قديم بصفاته ولا يُطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أنّ كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهيّة.

ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات،

قوله: (وأن لا يُجترأ) عطف على (أن يُقال) وهو بالهمز من الجرأة؛ أي والأولى أن لا يجترأ على القول بكون كل من الصفات واجب الوجود لذاته؛ أي: لذات الصفة؛ لأن الاجترأ على ذلك يوهّم ما توهمته المعتزلة من أن ذلك ملزوم للإشراك.

قوله: (يعُني أنها واجبة لذات الواجب تعالى) وتقدّس وأمّا في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً به غير منفصل عنه، فسر في شرح المقاصد كون الصفات واجبة لذات الواجب بأنها مستندة إليه بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق والاختيار؛ ليلزم كونها حادثة ثم قال: وما ثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً إنما هو في غير صفاته، وأمّا استناد الصفات عند من يثبتها فليس إلا بطريق الإيجاب، وكذا قولهم علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخص بغير صفاته، انتهى.

وفي جملة كلامه في الكتابين نظر من وجوه:

الأول: قوله في شرح العقائد: وأمّا في نفسها فهي ممكنة فإنه منتقد من جهة في أنه يخالف ما قدمه في الشرح في بحث القدم من أن كل ممكن فهو حادث، ومن جهة أن إطلاق الممكن على صفات الله يوهّم النقص فهو ممنوع منه، وكان الموقع لمن قال الصفات ممكنة فيما قاله من ذلك قول بعض المشايخ أن الصفات محتاجة إلى الذات

ومرادهم بهذا أن اختصاصها بالذات اختصاص الناعت بالمنعوت لا الاحتياج إلى موجد يوجدها دون الاختيار له في الإيجاد، وليس معنى الإمكان عندهم الاحتياج بل جواز الوجود والعدم ولا يجوز العدم على الصفات؛ لأن انتفاءها يستلزم النقص تعالى الله عنه فليست ممكنة بالمعنى المتعارف، ولا يسوغ إطلاق أنها ممكنة بمعنى أنها محتاجة إلى الذات لا تستقل بدونها لا يهلمه^(١) الإمكان بالمعنى المتعارف.

الثاني: في قوله في شرح المقاصد: أنها مستندة إليه بطريق الإيجاب ودعواه إنما ثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً إنما هو في غير صفاته، وأن استناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب فإن قاله إيهاماً وإشكالاً؛ أما الإيهام فهو أن الإيجاب يطلق على الإيجاد لا عن اختيار، والإيجاد لا عن اختيار ظاهر في معنى الحدوث وهو غير مراد، فقد صرح المشايخ بأنه يجب عرفاً بكل من صفات ذاته تعالى بالأزلية والأبدية والأحدية والاستغناء عن الموجب والموجد والتوحيد بذلك عن غيرها من الصفات، وممن صرح بذلك سلطان العلماء شيخ الإسلام أبو محمد ابن عبد السلام في الأنواع من قواعده، وأما الإشكال فقد ذكره شارح المواقف آخر المقصد الأول من المرصد الرابع من الموقف الخامس فإنه قال: يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلاً إن كان بقدرة واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته تعالى وحدوثها وإن كان بإيجاب لزم كونه موجباً بالذات، فلا يكون الإيجاب نقصاً فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكل، انتهى.

الثالث: في قوله: وكذا قولهم علة الاحتياج إلى المؤثر، إلى قوله: ينبغي أن يخص بغير صفاته وجه النظر أنه يقتضي أن الصفات آثار ولها مؤثر كما صرح به شارح المواقف في قوله تأثيره في القدرة مثلاً وهو ممنوع؛ لأن ذلك إن لم يكن ظاهراً في الحدوث

(١) هكذا بالأصل.

فهو موهم له إيهاما قويًا، إذا تقرر ذلك فاعلم أن هذا المقام مقام يضيق فيه نطاق العبارة ويستعان فيه بالرمز والإشارة، فأعين العقول حسيرة دون الوصول إلى كنه الحقيقة، والألسن خرس دون التعبير عنه، وها أنا أقرب ذلك بحسب الإمكان والله المستعان؛ فأقول: الإيجاب يطلق كما قدمناه على الإيجاد دون قصد واختيار وهو الذي نزه المشايخ الباري تعالى عن الاتصاف به؛ لأنه نقص تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ويطلق مراداً به كون الشيء غير جائز الانفكاك عما يقتضيه؛ كقولهم أن الوجود واجب للذات بمعنى أنه مقتضي الذات أي لازم لها لزوماً لا يقبل الانفكاك وكذا الصفات، ولقد أحسن الشارح في قوله في شرح المقاصد: أن الواجب هو الذي اقتضت ذاته وجودها على ما هي عليه؛ أي: في صفات الكمال ونعوت الجلال ويوضح هذا قول الشيخ ولي الدين الملوي في الكلام على قول سلطان العلماء أبي محمد بن عبد السلام: اعلم أن حقوق الله تعالى على القلوب منقسمة إلى المقاصد والوسائل؛ أما المقاصد فكمعرفة ذات الله وصفاته فإنه قال في شرح ذلك المراد بذات الله سبحانه الحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزاماً لا يقبل الانفكاك البتة، وأقرب ما يوضح به هذا الاستلزام صفات الأعداد من الزوجية والفردية؛ فلو أردنا تعلق الثلاثة مثلاً خالية عن الفردية أو الأربعة مثلاً خالية عن الزوجية؛ لامتنع ذهننا وخارجاً، انتهى.

ولا يقال في مثل هذا أنه قيام [...] ^(١) بمحل؛ لأن ذلك في الأعراض والجواهر تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا فالواجب كمال الأدب في الألفاظ المدلول بها على الصفات، فلا توصف بأمر كان، ولا أنها أثر ولا أن لها مؤثراً ولا أن استنادها إلى الذات بطريق الإيجاب لما فيه من الإيهام كما قدمنا والله تعالى المسؤول أن يمن علينا بحفظ أفئدتنا وألسنتنا وأن يوفقنا لكمال الأدب مع أسمائه الحسنى وصفاته العليا إنه سبحانه ولي كل نعمة وبه التوفيق والعصمة.

(١) غير واضحة بالأصل.

والكرامية إلى نفى قدمها، والأشاعة إلى نفى غيريتها وعينيتها.

فإن قيل: هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما، لأن نفى الغيرية صريحاً مثلاً إثبات العينية ضمناً، وإثباتها مع نفى العينية صريحاً جمع بين النقيضين، وكذا نفى العينية صريحاً جمع بينهما، لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فهو عينه، ولا يتصور بينهما واسطة.

قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدّر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون بين الشيء.....

قوله: (والكرامية إلى نفى قدمها يقتضي بحسب البناء) أي الكرامية ينفون القدم عن كل صفة من صفات الباري سبحانه وليس كذلك فإنهم قائلون بأن الله تعالى صفات قديمة كالقدرة والمشية والكلام بناء على تفسيرهم إياه بالقدرة على التكلم وصفات حادثة كالإرادة؛ فالبناء المذكور غير ظاهر.

قوله: (والأشاعة إلى نفى غيريتها وعينيتها) إنما قال الأشعري ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها أما غيرها فمنها عند الأشعري ما هو عين الذات كالوجود، ومنها غير الذات وهي كل صفة كانت إضافة محضة كالمعية والقلبية كما سيأتي التنبيه عليه.

قوله: (فإن قيل هذا) أي: قولكم وهي لا هو ولا غيره محال؛ لأنه في الظاهر رفع للنقيضين إذ هو سلب العينية والغيرية بالنسبة إلى شيء واحد الوحدات المعبرة للتناقض، وهو في الحقيقة جمع بين النقيضين لأن رفع كل من العينية والغيرية صريحاً إثبات للآخر ضمناً؛ فيكون قولكم بهذا الاعتبار جمعاً بين النقيضين وكل من جمع النقيضين ورفعهما محال، فقلوه: (وإثباتها) أي: العينية ضمناً مع نفىها؛ أعني العينية صريحاً جمع بين النقيضين؛ ففي قوله: (مع نفى العينية) إيقاع للظاهر موقع المضمّر تنبيهاً على أن المصرح بنفيها العينية دون نظر إلى خصوص كونها ثابتة ضمناً، ونظيره في انتفاء

بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه كالجُزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض، فإنَّ ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي مُحال، والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونها وبقاؤها بدونه إذ هو منها، فعدمها عدُّه ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المُحدثة، فإنَّ قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور، فيكون غير الذات.

كذا ذكره المشايخ،

النظر إلى الخصوص فقط قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢] إذ لو قيل: فتذكرها الأخرى لتوهم إرادة خصوص في الضالة والمذكورة، وليس مراد فليتأمل، وقوله: (وكذا نفى العينية صريحاً) أي: إثبات الغيرية ضمناً وإثبات الغيرية ضمناً مع نفيها صريحاً جمع بين النقيضين، وقوله: (لأن المفهوم من الشيء... إلى آخره) بيان للتناقض بين العينية والغيرية يظهر به لزوم كون نفي كل منهما صريحاً إثبات للأخرى ضمناً، ومبنى السؤال أن المراد الغير بالمعنى اللغوي أي الغير المطلق وهو ما اتصف بمغايرة ما، وحاصل الجواب أن المنفي في قولهم: (ولا غيره) ليس الغير المطلق بل المراد غير مقيد، فقد صرحوا بأنهم لا يعنون بالمغايرة التي ينفونها هنا إلا إمكان انفكاك أحد الشئيين عن الآخر في الخير أو الوجود فإنهم يقولون ذات الباري تعالى موجود أزلاً بصفات الأزلية لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته، ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورد للسؤال.

قوله: (بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر) أي: فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه؛ أي: فلا يكون غيره بالمعنى السابق.

قوله: (والعدم على الأزلي مُحال) اقتصار على عدم الانفكاك بالوجود والعدم لظهور أن كلاً من الذات والصفات ليس متحيّزاً فلا يتصور فيهما انفكاك ولا عدمه بحسب الخير.

قوله: (فإنَّ قيام الذات بدون تلك الصفة المُحدثة متصور بصيغة المفعول) أي:

وفيه نظر؛ لأنَّهم إن أرادوا صحة الانفكاكِ مِنَ الجانبينِ انتقضَ بالعالم مع الصَّانع والعرض مع المحل، إذ لا يتصور وجودُ العالم مع عدمِ الصَّانع لاستحالةِ عدمه، ولا وجودُ العرضِ كالسواد مثلاً بدونِ المحل، وهو ظاهرٌ مع القطعِ بالمغايرةِ اتِّفاقاً، وإن اكتفوا بجانبٍ واحدٍ لزمَت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجوازِ وجودِ الجزء بدونِ الكلِّ والذاتِ بدونِ الصفة.

وما ذكروا من استحالةِ بقاءِ الواحدِ بدونِ العشرةِ ظاهرُ الفساد،

متفعل فيكون غير الذات، وبهذا يظهر بطلان استدلال المشايخ على تفسيرهم الغيرة بإمكان الانفكاك بقول أهل العرف واللغة: ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة، ووجه البطلان أن زيدا متصف بالصفات المحدثثة في الدار وهم قائلون بمغايرتها للذات.

قوله: (وفيه) أي: فيما ذكره المشايخ نظر حاصله أن تفسيرهم الغيرة بالانفكاك باطل لا يخلو عن أمرين كل منهما يستلزم باطلاً وملزوماً الباطل باطل.

قوله: (انتقضَ بالعالم مع الصَّانع) قد فسر الانفكاك بما يعم الانفكاك في الوجود في التحيز خارجاً بأن يكون أحدهما في حيز والآخر لا في حيز ولا نقض حينئذ بالعالم مع الصانع لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الانفكاك على من قال العنوان ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز ولم يجعل الانفكاك في الوجود في الحيز من المغايرة.

قوله: (وإنِ اكْتَفُوا) أي في تفسير المغايرة بإمكان الانفكاك من جانب واحد لزمَت مغايرة الجزء للكل؛ لأن الكل لا يمكن تصوره بدون جزئه ويمكن تصور الجزء بل وجود ذاته بدون الكل، لكن لا يوصف الجزئية، وكذا يمكن وجود الذات بدون الصفة ويرد عليه أن الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة كما صرحوا به ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا يكفي مجرد الانفكاك الذاتي.

قوله: (ظاهرُ الفساد) أي: لما علمت آناً من أن الجزء يوجد بدون الكل، وما ستعلمه من أنه لو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين.

لا يُقال: المرادُ إمكانُ تصوّرِ وجودِ كلّ منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان مُحالاً، والعالم قد يتصوّرُ موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل، فإنّه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة، إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة.

والحاصل أن وصف الإضافة معتبرٌ وامتناع الانفكاك ظاهر، لأننا نقول: قد صرّحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناءً على أنها لا يتصوّر عدمها لكونها أزلّية، مع القطع بأنّه يتصوّر وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب بالبرهان إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنّه لا يستقيم في العرض مع المحل.

ولو اعتبر وصف الإضافة لزّم عدم المغايرة بين كلّ متضايفين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة مع المعلول، بل بين الغيرين، لأنّ الغير من الأسماء الإضافية، ولا قائلٌ بذلك.

قوله: (لا يُقال... إلى آخره) حاصله جواب عن النظر بتفسير المغايرة بما يندفع معه النقص بالعالم مع الصانع بتقدير إرادة الانفكاك من الجانبين، ويندفع معه لزوم المغايرة بين الجزء والكل بتقدير إرادة الانفكاك من جانب.

قوله: (ولو بالفرض) أي: ولو كان عدم الآخر بالفرض وإن كان ذلك المفروض محالاً.

قوله: (فعلم أنهم لم يريدوا) أي: من المغايرة هذا المعنى، وهو إمكان تصوّر وجود كلّ منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض مع أنّه لا يستقيم في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لأن عدم تصوّر هذا العرض بدون هذا المحل ظاهراً، أما الكليان فليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان عزيزين.

قوله: (ولو اعتبر وصف الإضافة) ككون الواحد مضافاً إلى العشرة لزّم عدم المغايرة بين كلّ متضايفين، وهذا كله ينبه على ما مر في ظهور فساد دعوى استحالة بقاء الواحد

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ مرادُّهم أنها لا هُوَ بحسبِ المفهوم، ولا غيره بحسبِ الوجود، كما هُوَ حكمُ سائرِ المحمولات بالنسبةِ إلى موضوعاتها، فإنَّه يشترط الاتحادُ بينهما بحسبِ الوجود ليصحَّ الحمل، والتغايرُ بحسبِ المفهوم ليفيد الحمل، كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلافِ قولنا: الإنسانُ حجر، فإنَّه لا يصح. وقولنا: الإنسانُ إنسانٌ فإنَّه لا يُفيد.

قلنا: إنَّ هذا إنَّما يصحَّحُ في مثل العالمِ والقادرِ بالنسبةِ إلى الذات، لا في مثل العلمِ والقدرة مع أن الكلامَ فيه، ولا في الأجزاءِ الغيرِ المحمولة كالواحدِ مِنَ العشرةِ واليدِ من زيد.

وذكر في التبصرة أن كونَ الواحدِ مِنَ العشرةِ واليدِ من زيد غيره ممَّا لم يُقلْ به أحدٌ مِنَ المتكلمين.....

بدون العشرة ينهك أيضا على خلل قول الشارح فيما مر، والعالم قد يتصور موجودا إلى آخره؛ لأنه إن أريد تصوره مع الإضافة؛ أي: بوصف كونه مصنوعاً فباطل وبدون هذا الوصف فغير مفيد.

قوله: (لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ مرادُّهم) أي: المشايخ بقولهم في الصفات وهي لا هو بحسبِ المفهوم ولا غيره بحسبِ الوجود ولا رفع حيثنُذ للتقيضين ولا جمع له، وحاصله جواب غير السابق عن سؤال كون النفي في قولهم لا هو ولا غيره رفعاً للتقيضين وفي الحقيقة جمعاً بينهما.

قوله: (والتغايرُ بحسبِ المفهوم ليفيد المُرَاد) التغاير على وجه لا يشمل فيه الموضوع على المحمول وإلا فمجرد التغاير في المفهوم غير كاف للقطع بعدم إفادة قولنا: الحيوان الناطق حيوان أو الحيوان الناطق ناطق كما قدمه الشارح أول الكتاب.

قوله: (لأنَّ هذا) أي كون الصفة ليست عين الذات بحسبِ المفهوم ولا غيرها بحسبِ الوجود، إنما يصح في مثل العالم والقادر من المشتقات التي يصح حملها على

سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعُدَّ ذلك من جهالاته، وهذا لأنَّ العشرة اسمٌ لجميع الأفراد ومتناول لكلِّ فردٍ من آحاده مع أغياره، فلو كان الواحد غيرَها لصارَ غيرَ نفسه، لأنَّه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يدُّ زيدٍ غيره لكان اليدُّ غيرَ نفسها، هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه.

الذات حمل مواطأة والكلام في مأخذ الاشتقاق مثل العلم والقدرة وفي الجزء الذي لا يصح حمله كالواحد من العشرة واليد من زيد.

قوله: (سوى جعفر بن الحارث) كذا وقع في النسخ بالتعريف والشاء المثلثة، وصوابه كما وقع في نسخ شرح المقاصد جعفر بن حرب بالتكثير والموحدة هكذا ضبطه شيخنا في لسان الميزان؛ كان من كبار معتزلة بغداد ذكر الخطيب وفاته ٢٣٦هـ.

قوله: (وأن تكون العشرة بدونه) قد وقع في أكثر النسخ أن المصدرية بدل لن النافية، وهو تصحيف بفصل الكلام عن النون؛ لأن عطفه على ما سبق يقتضي بمحل تقدير كان يقدم به، (ولزم أن تكون) أي توجد (العشرة بدونه) أي الواحد، ولزم ذلك إنما يتم إذا أمكن في كل غيرين أن ينفك أحدهما عن الآخر وهو ممنوع كيف واللازم عند المعتزلة غير الملزوم مع عدم الانفكاك بينهما.

قوله: (ولا يخفى ما فيه) لأن ما ذكره من كون الواحد من العشرة وعدم تحققها بدونه لا يقتضي كونها نفسها فما ادعاه من لزوم مصير الواحد غير نفسه ممنوع، قال في شرح المقاصد بعد أن ساق كلام التبصرة هذا ما نصه: والقول ما قاله إمام الحرمين من أن اتصاح معنى الغيرين مما لم تدل عليه قصية عقلية ولا دلالة سمعية قطعية فلا نقطع بطلان قول من قال كل شيئين غيران. ثم ساق بقية كلام الإرشاد.



[الْعِلْمُ صِفَةُ أَزَلِيَّةٍ]

(وَهِيَ) أي صفائهُ الأَزَلِيَّةُ (الْعِلْمُ) وهو صِفَةُ أَزَلِيَّةٌ تنكشفُ المعلوماتُ عند تعلُّقِها بها.

والقُدْرَةُ) وهي صِفَةُ أَزَلِيَّةٌ

[الْعِلْمُ صِفَةُ أَزَلِيَّةٍ]

قوله: (تنكشفُ المعلوماتُ عند تعلُّقِها بها) فيه نظر من جهة توقيت الانكشاف بقوله: (عند تعلُّقِها) وتعلق العلم أزلي هذا مع ما في صيغة الانفعال من إيهام حدوث التجلي بعد الخفاء ولو قيل صفة بها الإحاطة بالمعلومات كما هي أو بها امتياز المعلومات أو نحو ذلك لكان بعيداً عن الإيهام.

لا يقال أخذ المعلوم المشتق من العلم في تعريف العلم لتوقف معرفته على معرفته يستلزم الدور؛ لأننا نقول المعرفة العلم بالمعنى الاصطلاحي وهو الصفة والمأخوذ المعلوم بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس مشتقاً من العلم بمعنى الصفة فلا دور، وإن عبرت بدل المعلومات بالأشياء كما هي أو بالمذكورات انتفى الإيراد وعلم الله سبحانه غير متناه لا بحسب ذاته ولا بحسب تعلقاته؛ أما الأول: فلأن التناهي من خواص الكلم وهو مُنتَفٍ صفاته العلية، وأما الثاني: فمعناه إثبات نفي التناهي في التعلقات القديمة للعلم فله تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات وإلى المتجددات باعتبار أنها ستجدد، وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجددات.

تؤثّر في المَقْدوراتِ عند تعلُّقها بها.

(والْحَيَاةُ) وهي صِفَةُ أَزَلِيَّةٌ توجبُ صِحَّةَ الْعِلْمِ.

(وَالْقُوَّةُ) وهي بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ.

(وَالسَّمْعُ) وهي صِفَةُ تتعلّقُ بالمسموعاتِ.

(وَالْبَصَرُ) وهي صِفَةُ تتعلّقُ بالمُبْصِرَاتِ، فتُدْرِك إدراكاً تاماً عَلَى سبِيلِ التَّخِيلِ أَوْ التَّوَهُّمِ، وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأْثِيرٍ حَاسَّةٍ وَوَصُولِ هَوَاءٍ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْ قَدَمِهَا قَدَمُ الْمَسْمُوعَاتِ وَالْمُبْصِرَاتِ كَمَا لَا يُلْزَمُ مِنْ قَدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قَدَمُ الْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ، لِأَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ.

(وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيئَةُ) وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ

قوله: (تؤثّر في المَقْدوراتِ) أي: بالإيجاد والإعدام.

قوله: (عند تعلُّقها بها) يشير إلى أن تعلُّقات القدرة حادثة وهي طريق المحققين الذين لم يثبتوا التكوين صفة زائدة حادثة وهي طريق المحققين الذين لم يثبتوا التكوين صفة زائدة على القدرة.

قوله: (وَالْقُوَّةُ بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ) إشارة إلى أن ذكرها في المتن بعد القدرة للتنبيه على الترادف، ويحتمل أن يريد مع ذلك التنبيه على ورودهما معاً كما ورد في الكتاب العزيز وصفه تعالى بالقدير والقادر والمقتدر، ورد وصفه تعالى بالقوي العزيز وبأنه تعالى ذو القوة المتين.

قوله: (وَالسَّمْعُ وَهُوَ صِفَةُ تتعلّقُ بالمسموعاتِ، وَالْبَصَرُ وَهُوَ صِفَةُ تتعلّقُ بالمُبْصِرَاتِ) جار على ما عليه الجمهور من أهل السنة والمعتزلة والكرامية من أنهما صفتان زائدتان على العلم ورد بهما النقل فأما بهما وعلمنا أنهما لا يكونان بالآيتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما، ويكون صفتي السمع والبصر زائدتين على صفة العلم،

تُوجِبُ تَخْصِيصَ أَحَدِ الْمُقْدُورِينَ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ، وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ.

قال الكرامية وكذا قال المعتزلة: أن معنى الوصف بهما زائد على معنى الوصف بالعلم، وأولهما البعض كالكعبي وأبي الحسين البصري بأنهما العلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يناسب إدراكنا المسموعات والمبصرات، ولكنه على ما يليق بجلاله وإن كان له تعلق آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات يناسب تعلقنا إياها، ولكنه على ما يليق بجلاله تعالى فللعلم على هذا نوعان من التعلق، ولم يوصف تعالى بما يشتق من لفظ الشم والذوق واللمس مع ثبوت حكمها له تعالى من الإدراك المتعلق بالروائح والطعون واللين والخشونة ونحوهما على ما يليق به تعالى لعدم ورود النقل بها مع كونها تنبي على اتصالات يتعالى الرب سبحانه عنها.

قوله: (تُوجِبُ تَخْصِيصَ أَحَدِ الْمُقْدُورِينَ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ) بمعنى أنها صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى، لا يقال إن تساوت نسبة الإرادة إلى التعلقين احتيج إلى مخصص آخر غيرها وتسلسل، وإلا فإن كان تعلقها بأحد الجانبين لذاتها دون الآخر لزم وجوب ذلك الذي تعلق به، وسلب الاختيار لأننا نقول وجوب الشيء لا ينافي الاختيار بل تحققه لأنه فرعه.

قوله: (مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ يُفِيدُ تَغَايِرَ الْإِرَادَةِ وَالْقُدْرَةِ) لأن الإرادة تخصيص أحد الضدين بالوقوع فليست نسبة غير الواقع إليها مساوية لنسبة الواقع إليها.

قوله: (وَكَوْنُ) بالجر؛ أي: ومع كون تعلق العلم تابِعًا للواقع؛ أي: التابع لتعلق الإرادة يفيد تغاير الإرادة والعلم خلافاً للحكماء في قولهم: إن إرادته تعالى هي علمه بوجه النظام الأكمل؛ أي: بما يجب أن يكون عليه العالم حتى يكون على النظام الأكمل، وكون العلم تابِعًا للوقوع معناه أنه تعالى يعلم الشيء كما يقع وكأنه حكاية عن وقوع الشيء، ومعنى كون الوقوع تابِعًا لتعلق الإرادة أنه يقع كما يريد تعالى وقوعه لا التبعية في الوجود الخارجي والذي يوضح تغاير العلم والإرادة أن العلم التصوري يتعلق بالواقع

وفيما ذُكِرَ تنبيهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلَى من زعم، المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن مَعْنَى إرادة الله تعالى فعله أَنَّهُ لَيْسَ بِمُكْرِهِ وَلَا سَاهٍ وَلَا مَغْلُوبٍ، وَمَعْنَى إرادته فعل غيره أَنَّهُ أَمْرٌ بِهِ، كيف وقد أَمَرَ كُلَّ مَكْلَفٍ بِالْإِيمَانِ وَسَائِرِ الْوَاجِبَاتِ..

وغيره، والإرادة لا تتعلق إلا بالواقع والعلم التصديق بالواقع فرع الوقوع لأنه كالحكاية عنه، والوقوع فرع الإرادة المخصصة لأحد الطرفين به، وبهذا يندفع قول الحكماء: ليس كل عالم تابعاً للوقوع إنما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود العلوم، أما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فيصلح أن يكون مخصصاً فليتأمل وجه الدفع.

قوله: (وفيما ذُكِرَ) أي: من ترادف الإرادة والمشيئة وأن معناهما صفة توجب تخصيص أحد المقدورين المستفاد ذلك من قوله: (وهما عبارتان... إلى آخره) وجه التنبيه على الأول أن ترادفهما ينافي اختلاف معنيهما ووجه التنبيه على الثاني تعريف الإرادة بأنها صفة توجب إلى آخره.

قوله: (عَلَى من زعم أن المشيئة قديمة والإرادة حادثة) هم الكرامية قالوا: المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث يحدث والإرادة حادثة متعددة بعدد المرادات كما نقله عنهم في شرح المقاصد.

قوله: (وعلى من زعم أن مَعْنَى إرادته تعالى فعله أَنَّهُ لَيْسَ بِمُكْرِهِ وَلَا سَاهٍ وَلَا مَغْلُوبٍ، وَمَعْنَى إرادته تعالى فعل غيره أَنَّهُ أَمْرٌ بِهِ) هو أحد النقلين عن الكعبي وكثير من المعتزلة بغداد إرادته لفعله هو علمه به أو كون غير مكره ولا ساه، ولفعل غيره هو الأمر به، انتهت.

وتفسير الإرادة بأنه غير مكره ولا ساه منقول في المواقف وشرح المقاصد عن النجار، وعبرة المواقف في النقل عن الكعبي: أن إرادته فعله هي العلم بما في الفعل من المصلحة وإرادته فعل غيره الأمر به، ويرد على تفسير الكعبي الموافق للنجار أن معنى الذي زعم أنه الإرادة لا يصلح مخصصاً لأحد الطرفين وهو ظاهر، وإن أراد أن معنى الإرادة صدور الفعل عن الذات على هذا الوجه فهو قول بالإيجاب بالذات وقد أورد

ولو شاء ما وقع.

(والفعلُ والتَّخْلِيقُ) عبارةٌ عن صفةٍ أَزَلِيَّةٍ تُسَمَّى التَّكْوِينُ، وسيجيء تحقيقه، وعدلٌ عن لفظِ الخلقِ لشيوع استعماله في المخلوق.

(والتَّرْزِيقُ) هُوَ تَكْوِينٌ مَخْصُوصٌ صَرَّحَ بِهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيقِ وَالتَّرْزِيقِ وَالتَّصْوِيرِ وَالْإِحْيَاءِ وَالْإِمَاتَةِ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا اسْتَدَّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، كُلُّ مِنْهَا رَاجِعٌ إِلَى صِفَةٍ حَقِيقِيَّةٍ أَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِينُ، لَا كَمَا زَعَمَ الْأَشْعَرِيُّ مِنْ أَنَّهَا إِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْأَفْعَالِ.

عليه أيضًا أنه يلزم منه كون الجماد مريدًا، لكن أجيب عنه بأنه إنما فسر إرادة الواجب لا جميع الإرادات.

قوله: (ولو شاء لوقع) أي: لما تقرر في محله في إطباق السلف على قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والمشية هي الإرادة.

قوله: (لا كما زعم الأشعري... إلى آخره) التعبير بالزعم على لسان المصنف وإلا فستعرف من كلام الشارح فيما بعد أن التحقيق هو ما ذهب إليه الأشعري.



[الكلامُ صفةٌ أزليةٌ]

(والكلامُ) وهي صفةٌ أزليةٌ عبّر عنها بالنظم المُسمّى بالقرآن المركّب من الحروف، وذلك لأنّ كلّ من يأمرُ وينهى ويخبرُ يجد من نفسه معنى ثم يدلّ عليه بالعبارَة أو الكتابة أو الإشارة، وهي غيرُ العلم، إذ قد يُخبرُ الإنسان عمّا لا يعلمه، بل يَعْلَمُ خلافه، وغير الإرادة لأنّه قد يأمرُ بما لا يُريده،

[الكلامُ صفةٌ أزليةٌ]

قوله: (وهو) أي: ذلك المعنى الذي يجده الإنسان الأمر أو النهي أو المخبر غير العلم وغير الإرادة.

قوله: (إذ قد يُخبرُ الإنسان عمّا لا يعلمه، بل يَعْلَمُ خلافه) أورد عليه أمران الأول أن هذا من قياس الغائب على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه أنه ليس المراد إثبات تغاير صفتي الكلام والعلم في حقه تعالى بقياس الغائب على الشاهد بل المراد أنه بعد ثبوت اتصاف الباري تعالى بكل منهما بالنصوص القاطعة، وكون الأصل تغاير معاني الألفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه والمراد من كل منهما المعنى اللائق بجلاله سبحانه؛ لأن النصوص المثبتة لهما خطاب جار على قانون اللغة في تغاير المعاني وتقرر تغاير معنيهما بتغايرهما في حقنا لغة الثاني إنما ذكره إنما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق؛ لأن كل عاقل تصدى للأخبار يحصل في ذهنه صورة ما

كمن أَمَرَ عَبْدَهُ قَصْدًا لِإِظْهَارِ عَصْيَانِهِ وَعَدَمِ امْتِثَالِهِ لِأَوَامِرِهِ، وَيُسَمَّى هَذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْأَخْطَلُ بِقَوْلِهِ:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنِّي زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَه، وَكَثِيرًا مَا تَقُولُ لِصَاحِبِكَ: إِنَّ فِي نَفْسِي كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكُرَهُ لَكَ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ.....

يخبر به بالضرورة، وجوابه أن الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين يخبر بخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت، كما يدل عليه الوجدان فإن الذي يوضح الحال ويزيح الإشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان؛ فنجد الشاك منا يتصور النسبة وطرقها وما لم يقصد الإخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي وإذا قصد الإخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة؛ فقد ظهر أن ذلك المعنى ليس شيئاً من العلوم.

قوله: (كمن أَمَرَ عَبْدَهُ... إلى آخره) أي: كمن أمر عبده الذي لأمه غيره على ضربه فاعتذر بعصيانته أمره ثم أراد تحقيق عذره فأمره بفعل شيء بحضرة اللائم له فإنه في هذه الحالة يأمره وهو يريد أن لا يفعل، وفي شرح المواقف أنه اعترض عليه بأن الموجود في هذه الصورة صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيها أصلاً كما زعم الإرادة قطعاً، انتهى. وأجيب بأن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية والإنكار مكابرة.

قوله: (زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَه) هو طرف من حديث خلافة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو في البخاري بدون قوله: (في نفسي) ولفظه: (وكنت زورت مقالة أردت أن أقدمها بين يدي أبي بكر) وزيادة: (في نفسي) مشهورة مذكورة في كثير من كتب الكلام واللغة، وأصل التزوير التقوية والتشديد، قال أبو عبد الله محمد بن جعفر القزاز في ديوانه في اللغة: زورت الكتاب والكلام تزويراً إذا قويته وسددته.

وتواتر النُّقلِ عَنِ الأنبياءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُ تعالى متكلِّمٌ، مع القطعِ باستحالةِ التكلُّمِ من غيرِ ثبوتِ صِفَةِ الكلامِ.

فثَبَّتَ أَنَّ لله تعالى صِفَاتٍ ثمانية هي: العِلْمُ والقدرةُ والحياةُ والسمعُ والبصرُ والإرادةُ والتَّكوينُ والكلامُ.

ولَمَّا كَانَ في الثلاثِ الأخيرةِ نزاعٌ وخفاءٌ كرَّرَ الإشارةَ إِلَى إثباتِها وقدمِها، وفَصَّلَ الكلامَ بَعْضَ التَّفصيلِ فقال:

(وَهُوَ) أي اللهُ تعالى (مُتَكَلِّمٌ بكلامٍ هُوَ صِفَةٌ له) ضرورة امتناع إثباتِ المشتقِّ للشَّيءِ

قوله: (وتواتر النُّقلِ عَنِ الأنبياءِ) تواتر عنهم عليهم الصلاة والسلام أنهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون أمر تعالى بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعي، فإن قيل: العلم بصدق النبي ﷺ موقوف على تصديق الله إياه إذ لا طريق إلى العلم به سواه، وتصديق الله إياه إخبار عن كونه صادقاً، وهو كلام خاص فإثبات الكلام به دور، أجيب بأننا لا نسلم أن تصديقه إياه كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت واعلم أن بعض من كتب على هذا الشرح اعترض كلام الشارح بأن التلويح ما يدافعه؛ ففي التلويح أن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته، ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور، قال: هذا المعترض ولا بد في التوفيق بين كلاميه من التمثل، انتهى. وما نقله عن التلويح إنما ساقه حلاً لكلام التوضيح لصدر الشريعة ولم يصرح بأنه مرضي عنده لتحقيق التدافع بين كلاميه.

قوله: (فثَبَّتَ أَنَّ لله تعالى صِفَاتٍ ثمانية... إلى آخره) هذا عند الماتريديّة ووافقهم الأشعرية على إثبات ما عدا التكوين وردوا التكوين إلى القدرة كما سيأتي والصفات عندهم سبع، وأثبت الأشعري البقاء بدل التكوين وخالفه محققو أصحابه فقالوا: إن البقاء أمر إضافي وليس صفة حقيقة.

مِنْ غَيْرِ قِيَامِ مَأْخِذِ الاشتِقاقِ به، وفي هذا رَدُّ عَلَى الْمُعْتَزَلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بغيرِهِ لَيْسَ صِفَةً لَهُ.

(أَزَلِيَّةٌ) ضرورةُ امتناع قيام الحوادث بذاته.

(لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ) ضرورة أنها أعراضُ حادثَةٍ مشروطٌ حدوثُ بعضها بانقضاء البعض، لأنَّ امتناعَ التكلُّمِ بالحرفِ الثاني بدونِ انقضاءِ الحرفِ الأوَّلِ بديهِي، وفي هذا رَدُّ عَلَى الحنابلةِ والكراميةِ القائلينَ بأنَّ كلامَهُ تعالى عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ، وَمَعَ ذَلِكَ فَهُوَ قَدِيمٌ.

(وَهُوَ) أَيِ الْكَلَامِ (صِفَةً) أَيِ مَعْنَى قَائِمٌ بِالذَّاتِ (مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ) الَّذِي هُوَ تَرَكُّ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ، (وَالْآفَةُ) الَّتِي هِيَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْأَلَاتِ إِمَّا بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِي الْخَرَسِ أَوْ بِحَسَبِ ضَعْفِهَا وَعَدَمِ بَلُوغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُولِيَّةِ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا الْكَلَامُ إِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُونَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ، إِذِ السُّكُوتُ وَالْخَرَسُ إِنَّمَا يُنَافِيانِ التَّلَفُّظَ.

قلنا: المراد السُّكُوتُ وَالْآفَةُ الْبَاطِنِيَانِ،.....

قوله: (مِنْ غَيْرِ قِيَامِ مَأْخِذِ الاشتِقاقِ) أَيِ: التَّكَلُّمِ وَقِيَامِهِ يَسْتَلْزِمُ قِيَامَ الْكَلَامِ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ جُزْءٌ مَعْنَى التَّكَلُّمِ إِذِ التَّكَلُّمُ صَدُورُ الْكَلَامِ عَنْ قَامٍ بِهِ فَيَحْصُلُ الْمَطْلُوبُ وَهُوَ ثُبُوتُ صِفَةِ الْكَلَامِ وَبِهَذَا يَتَضَحُّ مَعْنَى قَوْلِ الشَّارِحِ أَنَّ مَا مَعَ الْقَطْعِ بِاسْتِحَالَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوتِ الْكَلَامِ وَالْمُعْتَزَلَةُ يَزْعُمُونَ أَنَّ مَأْخِذَ الاشتِقاقِ الْقَائِمَ بِالْمَوْصُوفِ إِيجَادُ الْكَلَامِ وَهُوَ عَدُولُ عَنِ الظَّاهِرِ وَاللُّغَةِ.

قوله: (هُوَ قَائِمٌ بغيرِهِ) أَيِ: بِخَلْقِهِ فِي غَيْرِهِ كَاللُّوحِ الْمُحْفُوظِ أَوْ جَبْرِيلَ أَوْ النَّبِيِّ أَوْ الشَّجَرَةِ.

قوله: (وَمَعَ ذَلِكَ هُوَ قَدِيمٌ) هَذَا قَوْلُ الْحَنَابِلَةِ وَنَقَلَهُ عَنِ الْكِرَامِيَةِ مَعَهُمْ وَنَقَلَهُ عَنِ الْكِرَامِيَةِ يُوْهِمُ أَنَّ قَوْلَ الْفَرِيقَيْنِ وَاحِدٌ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الْحَنَابِلَةَ قَائِلُونَ بِقَدَمِ الْحُرُوفِ

بأن لا يُديرُ في نفسه التَّكَلُّمُ أو لا يقدرُ على ذلك، فكما أنَّ الكلامَ لفظيٌّ ونفسيٌّ فكذا ضدهُ، أعني السُّكوت والخرس.

(واللهُ تعالى مُتَكَلِّمٌ بها أمرٌ ناهٍ مُخْبِرٌ) يَعْنِي أَنَّهُ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ تَتَكَثَّرُ إِلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَبَرِ، بِاخْتِلَافِ التَّعْلُقَاتِ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ، فَإِنَّ كِلَا مِنْهُمَا صِفَةٌ وَاحِدَةٌ قَدِيمَةٌ، وَالتَّكَثُّرُ وَالْحُدُوثُ إِنَّمَا هُوَ فِي التَّعْلُقَاتِ وَالْإِضَافَاتِ، لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَلْيَقُ بِكَمَالِ التَّوْحِيدِ، وَلِأَنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى تَكَثُّرِ كُلِّ مِنْهَا فِي نَفْسِهَا.

فإن قيل: هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها.

قلنا: إنه ممنوع، بل إنما يصيرُ أحدُ تلك الأقسام عند التعلُّقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً.

والأصوات والكرامية إنما يقولون بقدم القدرة على التكلم ويسمون التكلم قولاً كما سيأتي قريباً، فالمعروف عنهم ما في المقاصد وشرحه وشرح المواقف وغيرها من أنهم قائلون بأن اللفظي حادث قائم بالذات لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى عما يقولون، وفي المقاصد وشرحه أخذوا من الإرشاد لإمام الحرمين أن الكرامية سموها هذا الحادث الذي زعموا قيامه بذاته قولاً له، وزعموا أن كلامه قدرته على إيجاد القول.

قوله: (بأن لا يدير في نفسه) من الإدارة بتقديم الدال على الراء وهي في حقنا إجمالة الفكر.

قوله: (لما أن ذلك) أي: كون الصفة واحدة.

قوله: (فإن قيل هذه) أي: الأمر والنهي والخبر.

قوله: (وذلك فيما لا يزال) جرى الشارح هنا على ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد القطان الشهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام أحد أئمة السنة قبل الأشعري، وهو أن تنوع الكلام يحدث عند حدوث التعلُّقات التنجيزية وقد أورد عليه أنه يلزمه أن يوجد جنس الكلام مجرداً عن أنواعه وهو محال إذ لا يوجد الجنس إلا في ضمن شيء من

وذهبَ بعضهم إلى أنَّه في الأزلِ خبر، ومرجعُ الكلِّ إليه، لأنَّ حاصلَ الأمرِ إخبارٌ عن استحقاقِ الثَّوابِ على الفعلِ والعقابِ على التَّركِ والنَّهيِ على العكس، وحاصلُ الاستخبارِ الخبرُ عن طلبِ الإعلام، وحاصلُ النداءِ الخبرُ عن طلبِ الإجابة.

ويردُّ بأنَّا نعلمُ اختلافَ هذه المعاني بالضرورةِ واستلزامُ البعضِ للبعضِ لا يوجبُ الاتِّحادَ.

فإن قيل: الأمرُ والنَّهيُّ بلا مأمور ولا منهيٍّ سفهٌ وعبثٌ، والإخبارُ في الأزلِ بطريقِ المضىِّ كذبٌ مُحضٌ يجبُ تنزيهُ الله تعالى عنه.

أنواعه، وأجيب بأن هذه الاستحالة في الجنس وأنواعه الحقيقية، وهذه أنواع اعتبارية لأن الكلام صفة شخصية يعتبر تكررها بحسب تعلقاتها، فإن قلت: فما الفرق بين مذهب ابن سعيد والأشعرية؟ قلت: هو يعتبر في التنوع التعلقات الحادثة وهم يعتبرون التعلقات الأزيلية.

قوله: (وذهبَ بعضهم) هو الإمام الرازي نقله عنه في المقاصد وشرحه وهو اختيار صاحب العمدة أبي البركات النسفي.

قوله: (ويرد) أي: ما ذهب إليه البعض بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة لأننا نعلم أن الخبر يحتمل معناه الصدق والكذب دون الأمر والنهي والاستخبار، فما زعمه ذلك البعض من أن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، وإن النهي بالعكس ممنوع غايته استلزام الأمر الإخبار وذلك لا يوجب كونه عينه.

قوله: (فإن قيل: الأمر والنَّهي... إلى آخره) حاصله أن يقال: لا يتصور أن يكون الكلام في الأزل أمراً ونهياً وخبراً لأنه أمر حيث لا مأمور ونهي حيث لا منهي، وهما سفه وعبث وكلاهما محال على الباري سبحانه، ولأنه ورد في القرآن الإخبار بطريق المعنى نحو: إنَّا أرسلنا، وأنزلنا وأوحينا وقلنا، إلى أمثال ذلك، والإخبار في الأزل بطريق المعنى كذب يجب تنزيه الباري عنه.

قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجابِ تحصيلِ المأمورِ في علمِ الأمر، كما إذا قدرَ الرجلُ ابناً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود.

والإخبارُ بالنسبةِ إلى الأزل لا يتصفُ بشيءٍ من الأزمنةِ إذ لا ماضٍ ولا مستقبلٌ ولا حالٌ بالنسبةِ إلى الله تعالى، لتنزيهه عن الزمان، كما أنَّ علمه أزليٌّ لا يتغيرُ بتغيرِ الأزمان.

قوله: (إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً) أي: كما ذهب إليه ابن سعد وجرى عليه الشارح أنفاً.

قوله: (كما إذا قدر الرجلُ ابناً له) أي: علم يقينا أنه يوجد لا محالة بإخبار الصادق فقام به أمره بأن يتعلم مثلاً بعد وجوده، والحق أن حديث طلب الرجل من ابنه من إلحاق الغائب بالشاهد وقد تقرر ضعفه، وإن أريد به التقريب إلى الفهم فهو غير وافي بذلك؛ لأن الموجود في نفس الرجل العزم على الطلب التنجيزي في وقته لا حقيقة الطلب المعنوي، ولك أن تقول بل هو وافي بالتعريف؛ لأننا نمنع دعوى أن الموجود بنفس الرجل ليس إلا العزم على الطلب التنجيزي في وقته بل القائم بنفسه معنى مغاير للعزم كما يشهد به الوجدان لمن راجع وجدانه، فإن من قدر متحقق الوجود موجوداً قام بنفسه معنى معقول، والكلام النفسي معنى معقول فالطلب النفسي معنى معقول متعلق بمعقول لا بمحسوس، وبهذا يظهر مغايرته للعزم، فإن قيل: لو لم يوجد طلب من المعدوم المتحقق الوجود لزم أن لا يكون النبي ﷺ أمراً ولا ناهياً لمن بعده إلى يوم القيامة؛ لأنهم وقت أمره ونهيه معدومون! أجيب: كما يؤخذ من شرح المقاصد بأنهم مأمورون تبعاً لأهل عصره المخاطبين بالأوامر والنواهي، والأمر والنهي للمعدوم تبعاً ليس سفهاً إنما السفه أمر المعدوم ابتداءً.

[القرآنُ غيرُ مخلوق]

ولما صرَّحَ بأزليَّةِ الكلامِ حاول التنبيةَ على أنَّ القرآنَ أيضاً قد يُطلقُ على هذا الكلامِ النفسيِّ القديمِ كما يُطلقُ على النُّظمِ المتلوِّ الحادثِ فقال:

(والقرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق) وعقبَ القرآنَ بكلامِ الله لِمَا ذكره المشايخُ من أنَّه يقال: القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق، ولا يقال: القرآنُ غيرُ مخلوق، لثلاثِ سببٍ إلى الفهمِ أنَّ المؤلفَ مِنَ الأصواتِ والحروفِ قديمٌ كما ذهبَ إليه الحنابلةُ جهلاً أو عناداً.

وأقامَ غيرَ المخلوقِ مقامَ غيرِ الحادثِ تنبيهاً على اتِّحادهما، وقصداً إلى جري الكلامِ على وفقِ الحديثِ، حيثُ قال ﷺ: «القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق، ومن قال: إنه مخلوقٌ فهو كافرٌ بالله العظيم»، وتنصيماً على محلِّ الخلافِ بالعبارةِ المشهورةِ فيما

[القرآنُ غيرُ مخلوق]

قوله: (لثلاثِ سببٍ إلى الفهمِ) فإن إطلاقَ القرآنِ على اللفظي أشهر من إطلاقه على النفسي، وكلامُ الله بالعكس حديثُ القرآنِ كلامُ الله غيرُ مخلوق، أسنده أبو عبد الله بن بطة في كتاب الإمام له من حديث أبي الدرداء أنه سأل رسول الله ﷺ عن القرآن، فقال: «كلامُ الله غيرُ مخلوق»، وأسنده صاحب الفردوس من حديث جماعة من الصحابة منهم حذيفة ورافع بن خديج وعمران بن حصين وأنس بألفاظ منها: «القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق فمن قال غير هذا فقد كفر»، وفي لفظ لأنس زيادة: «فاقتلوه»، ومنها: «القرآنُ كلامُ الله وليس من الله شيء مخلوق»، ومنها عن معاذ: «القرآنُ كلامُ الله وسائر الأشياء

بين الفريقين، وهو أنَّ القرآنَ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوق، ولهذا تترجمُ المسألةُ بمسألةِ خلقِ القرآن.

وتحقيقُ الخلافِ بيننا وبينهم يرجعُ إلى إثباتِ الكلامِ النفسيِّ ونفيه، وإلا فنحنُ لا نقولُ بقديمِ الألفاظِ والحروفِ، وهُم لا يقولونَ بحدوثِ كلامِ نفسي.

ودليلُنا ما مرَّ أنَّه ثبتَ بالإجماعِ وتواترِ النقلِ عنِ الأنبياءِ صلواتُ الله عليهم أنَّه متكلمٌ، ولا معنى له سوى أنَّه متَّصفٌ بالكلامِ ويمتنعُ قيامُ اللفظيِّ الحادثِ بذاته تعالى، فتعيَّنَ النفسي القديم.

وأما استدلالُهم بأنَّ القرآنَ متَّصفٌ بما هوَ من صفاتِ المخلوقِ وسماتِ الحدوثِ مِنَ التأليفِ والتنظيمِ والإنزالِ والتنزيلِ وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك، فإنما يكون حجة على الحنابلة لا علينا، لأنَّا قائلونَ بحدوثِ النظم، وإنَّما الكلامُ في المعنى القديم، والمعتزلة لما لم يُمكنهم إنكارُ كونه تعالى متكلماً ذهبوا إلى أنَّه متكلمٌ بمعنى إيجادِ الأصواتِ والحروفِ في محلِّها أو إيجادِ أشكالِ الكتابةِ في اللُّوحِ المحفوظِ

خلقه» وقد ضعفه ابن الجوزي، فقال: قد يروى في هذا الباب أحاديث ليس فيها شيء يثبت انتهى.

لكن روى البغوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار، قال: سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق، انتهى. ومشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وأبو هريرة وأبو شريح الخزاعي وجماعة من التابعين.

قوله: (بَيْنَ الفريقَيْنِ) أي: أهل السنة والمعتزلة.

قوله: (فإنَّما يقومُ حجةٌ على الحنابلة) أي: لأنهم قائلون بعدم النظم.

قوله: (ذهبوا إلى أنَّه متكلمٌ بمعنى إيجادِ الأصوات) أي: وأنكروا أنه متكلم في الأزل، وقوله: (إيجاد) تفسير للتكلم أعني المصدر الذي تضمنه قوله: (متكلم) ولو فسر اسم الفاعل لكان اللائق أين يقول بمعنى أنه موجود.

وإن لم يقرأ، على اختلاف بينهم.

وأنت خبير بأن المتحرّك من قامت به الحركة، لا من أوجدها، وإلا لصحّ اتّصافُ
الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ومن أقوى شُبّه المعتزلة أنكم متفقون على أنّ القرآن اسمٌ لما نُقِلَ إلينا بين دفتي
المصاحف تواتراً، وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مَقْرُوءاً بالألسن، مَسْمُوعاً
بالآذان، وكلُّ ذلك من سماتِ الحدوثِ بالضرورة. فأشار إلى الجواب بقوله:

(وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوبٌ في مصاحفنا) أي بأشكالِ
الكتابةِ وصُورِ الحروفِ الدالةِ عليه (محفوظٌ في قلوبنا) أي بالألفاظِ المخيلة (مقروءٌ
بالسنتنا) بالحروفِ الملفوظةِ المسموعة (مسموعٌ بآذاننا) بذلك أيضاً (غيرُ حالٍ فيها)
أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، بل هو معنى
قديم قائم بذات الله، يُلفظُ ويُسمَعُ بالنظم الدالّ عليه، ويُحفظُ بالنظم المخيل ويُكتبُ
بنقوشٍ وصورٍ وأشكالٍ موضوعةٍ للحروفِ الدالةِ عليه، كما يُقال: النارُ جوهرٌ مُحرِقٌ،
تُذكرُ باللفظِ وتُكتبُ بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرّاً.

وتحقيقه أنّ للشيء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في العبارة،
ووجوداً في الكتابة، والكتابة تدلُّ على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في
الأعيان، فحيث يُوصفُ القرآن بما هو من لوازم القديم.....

قوله: (وإن لم يُقرأ) أي: وإن لم يقرأ قارئ ما في اللوح المحفوظ.

قوله: (وأنت خبير) يعني أن قولهم يخالف اللغة من غير ضرورة إلى المخالفة
فقوله: (وإلا لصحّ اتّصافُ الباري) أي: بحسب اللغة لا يصح لغة إطلاق أسود بمعنى
خالق السواد وموجده، ولا أبيض بمعنى خالق البياض وموجده، وليس امتناعه لعدم إذن
الشرع فقط، واحتراز بالمخلوقة له عن غير المخلوقة له عندهم كأفعال العباد.

قوله: (وتحقيقه) أي: هذا المقام على وجه يظهر به التمييز بين إطلاق القرآن مراداً به

كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمرادُ حقيقتهُ الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يُرادُ به الألفاظُ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: قرأتُ نصفَ القرآن، أو المخيلة كما في قولنا: حفظتُ القرآن، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا: يُحرَّمُ للمُحدثِ مسُّ القرآن.

ولمَّا كَانَ دَلِيلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُونَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ عَرَفَهُ أَئِمَّةُ الْأَصُولِ بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولِ بِالتَّوَاتُرِ، وَجَعَلُوهُ اسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا، أَيِ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى لَا بِمَجَرَّدِ الْمَعْنَى.

وَأَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيمُ الَّذِي هُوَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى

المعنى القائم بذات الباري سبحانه، وإطلاقه على الألفاظ المكتوبة بين الدفتين المنقولة تواتراً، فسيأتي في الشرح أن القرآن يطلق بالاشتراك على اللفظي كما يطلق على النفسي القديم؛ فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دل على أن المراد النفسي القديم وحيث وصف بما هو من لوازم الحادث دل ذلك على أن المراد اللفظي الحادث، ومعنى وجود الشيء في الأعيان أن هناك عيناً هي ذاته، ومعنى وجوده في الأذهان أن له صورة مرتقمة في الذهن كظل الشجرة والمتكلمون ينكرون هذا الوجود.

قوله: (كما في قولنا قرأتُ نصفَ القرآن) هو مثال للوجود في العبارة، وقوله: (حفظتُ القرآن) مثال للوجود في الذهن، وقوله: (يُحرَّمُ للمحدث مس القرآن) مثال للوجود في الكتابة.

قوله: (أئمةُ الأصول) يعني أصول الفقه.

قوله: (وجعلوه اسماً للنَّظْمِ وَالْمَعْنَى) أي: مدلولها اللفظ وليس المراد المعنى القائم بذات الله تعالى بدليل اختلافهم في أن العبارة الفارسية هل تقوم مقام العربية لوجود المفهوم من اللفظ العربي أو لا تقوم، وهذا غير متصور في المعنى القائم بذات الله تعالى وإن كان مراد المتكلمين من المعنى هو القائم بذات الله تعالى؛ لأن اصطلاحهما غير متطابقين لتغاير جهتي البحثين.

فذهب الأشعريُّ إلى أنَّه يجوزُ أن يسمع، ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وهو اختيارُ الشَّيْخ أبي منصور رَحِمَهُ اللهُ، فَمَعْنَى قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمعُ ما يدل عليه، كما يقال: سمعتُ علمَ فلان، فموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتابِ والملكِ خَصَّ باسمِ الكريمِ.

قوله: (فذهب الأشعريُّ... إلى آخره) لما ورد في الكتاب العزيز أن الله تعالى كلم موسى عليه الصلاة والسلام اختلف في الكلام الذي سمعه موسى أهو النفسي أو اللفظي، فحكى الشارح الخلاف فيه، وما ذهب إليه الأشعري من سماع الكلام القديم هو ما ذهب إليه أبو القاسم الصفار من الحنفية.

قوله: (لكن لما كان... إلى آخره) إشارة إلى جواب سؤال مورود على اختيار أبي منصور، وقد أورد في شرح المقاصد على وجه يورد به على مذهب الأشعري أيضاً، فقال: فإن قلت: إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل؛ أي: كلسان الملك أو النبي فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى، وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بأنه كلم الله؛ قلنا: فيه وجه فساقتها بعبارة فيها إطناب حاصلها أنها ثلاثة؛ الأول منها على ما ذهب إليه الأشعري، والثاني والثالث على ما اختاره الماتريدي وعبارة متن المقاصد عن الثلاثة موجزة مع إشارتها إلى السؤال وهي اختصاص موسى بالمكالمة من حيث إنه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف، وأنه سمع بصوت من جميع الجهات أو من جهة بلا اكتساب، ولظهور وجه الاختصاص على مذهب الأشعري ولاحتياج الثاني إلى نقل صحيح اقتصر في الشرح على الثالث إشارة إلى الإيراد على اختيار أبي منصور فقط، وحاصله أنه تعالى أكرم موسى عليه الصلاة والسلام فأفهمه كلامه بصوت تولى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه، وقد شفع على ما ذهب إليه أبو منصور من ذلك، بما رواه أبو نعيم في الحلية في ترجمة ابن أسلم الطوسي عنه: أن من قال محلاً مخلوقاً خاطب موسى بقوله: ﴿يَمُوسَى إِنَّتَ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠] فقد عظم شركه ووجه أن من قال بالصوت

فإن قيل: لو كَانَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ مُجَازًا فِي النِّظْمِ الْمُؤَلَّفِ لَصَحَّ نَفْيُهُ عَنْهُ، بِأَن يُقَالَ: لَيْسَ النَّظْمُ الْمُعْجَزُ الْمُفَصَّلُ إِلَى السُّورِ وَالْآيَاتِ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْإِجْمَاعُ عَلَى خِلَافِهِ.

وَأَيْضًا: الْمُعْجَزُ الْمُتَحَدَّى بِهِ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمَفَصَّلِ إِلَى السُّورِ، إِذْ لَا مَعْنَى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيمَةِ.

قُلْنَا: التَّحْقِيقُ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى اسْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيمِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ أَنَّهُ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى، لَيْسَ مِنْ تَأْلِيفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ، فَلَا يَصَحُّ النَّفْيُ أَصْلًا، وَلَا يَكُونُ الْإِعْجَازُ وَالتَّحْدِي إِلَّا فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى، وَمَا وَقَعَ فِي عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ.....

لِزْمِهِ الْقَوْلُ بِأَنَّهُ قَائِمٌ بِمَخْلُوقٍ؛ لِأَنَّ الصَّوْتِ عَرَضٌ فَلَا يَدُلُّهُ مِنْ مَحَلِّ يَقُومُهُ، وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَحَلُّ مُحَدَّثًا؛ لِأَنَّ الصَّوْتِ مُحَدَّثٌ لَا يَقُومُ بِقَدِيمٍ.

قَوْلُهُ: (فَإِنْ قِيلَ: لَوْ كَانَ كَلَامُ اللَّهِ حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ) أَي: كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُ الْمُتَنِّ فِيْمَا مَضَى، وَلَهُ صِفَاتُ أَزَلِيَّةٍ وَعَدَمُهَا الْكَلَامُ، ثُمَّ قَوْلُهُ: (مُتَكَلِّمٌ) بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ الْإِشْتِرَاكِ فَكَانَ مُجَازًا فِي النَّظْمِ وَيَتَضَحُّ ذَلِكَ إِذَا اسْتَحْضَرْتَ أَنَّ الْوُجُودَ فِي الْعِبَارَةِ وَالْكِتَابَةِ مُجَازِيًّا، وَأَنَّ الْحَقِيقِيَّ هُوَ الْوُجُودُ فِي الْأَعْيَانِ وَحَاصِلُ الْجَوَابِ إِثْبَاتُ الْإِشْتِرَاكِ بَيْنَ النَّفْسِيِّ وَاللَّفْظِيِّ وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ تَسْلِيمَ السُّؤَالَيْنِ كَمَا سَنُبَيِّنُهُ.

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ) أَي: إِضَافَةُ الْكَلَامِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

قَوْلُهُ: (فَلَا يَصَحُّ النَّفْيُ أَصْلًا هُوَ تَسْلِيمٌ لِقَوْلِهِ فِي السُّؤَالِ الْأَوَّلِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى خِلَافِهِ) أَي عَلَى أَنَّهُ لَا يَصَحُّ نَفْيُ كَلَامِ اللَّهِ عَنْ النَّظْمِ.

قَوْلُهُ: (وَلَا يَكُونُ الْإِعْجَازُ... إِلَى آخِرِهِ) تَسْلِيمٌ لِقَوْلِهِ: (فِي الثَّانِي مِنَ السُّؤَالَيْنِ) وَأَيْضًا فَالْمُعْجَزُ التَّحْدِي بِهِ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ حَقِيقَةً.

قَوْلُهُ: (إِلَّا فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى) أَي: حَقِيقَةً لَا مُجَازًا.

من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية.

قوله: (من أنه مجاز) أي: من أن قولنا كلام الله إنما يطلق في اللفظي مجازاً.

قوله: (ووضعه لذلك) أي: لللفظي وضعاً اشتراكياً إنما هو باعتبار دلالة على المعنى القديم والبدال من حيث هو دال فرع للمدلول والمجاز فرع للحقيقة فأشبه إطلاق اسم المدلول على الدال المجاز فأطلق عليه أنه مجاز، وقوله: إنما هو باعتبار دلالة على المعنى القديم يتعلق به أمران:

الأول: أورد عليه أن العلاقة تقتضي أن لا يكون منقولاً مشتركاً إذ لا يعتبر ارتباط بين معنى المشترك بخلاف معنى المنقول، وأجيب بأن في النقل هجر المعنى الأول واعتبار العلاقة لا يقتضيه.

الثاني: أن المشهور في كلام الأصحاب أن ليس إطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلامه القديم، قال في شرح المقاصد: لكن المرضي عندنا أن له اختصاصاً آخر بالله، وهو أنه اخترعه بأن أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿١١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿١٢﴾﴾ [البروج: ٢١-٢٢] أو الأصوات في لسان الملك لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقة: ٤٠] أو لسان النبي لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٨٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ ﴿١٨٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ، ثم هل يعتبر في تسمية الكلام اللفظي بالقرآن خصوص المحل من اللوح المحفوظ أو لسان الملك أو النبي، أو لا يعتبر فيها إلا خصوص التأليف الذي لا يختلف باختلاف التلفظين الصحيح الثاني؛ لأننا نقطع بأن ما يقرؤه كل للواحد منا هو القرآن المنزل على محمد ﷺ، وعلى الأول يكون مثل القرآن لا نفسه، ومنع السلف من إطلاق كون القرآن بهذا المعنى مخلوقاً أدباً واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى القرآن بمعنى الكلام النفسي.

وذهب بعض المحققين إلى أن المعنى في قول مشايخنا: كلام الله تعالى معنى قديم، ليس في مقابلة اللفظ حتى يُراد به مدلول اللفظ ومفهوؤه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات.

ومرأدهم أن القرآن اسمٌ للنظم والمعنى شاملٌ لهما، وهو قديمٌ لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة، للقطع بأنه لا يمكن التلَفُّظُ بالسَّيْنِ من «بسم الله» إلا بعد التلَفُّظُ بالباء، بل معنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مُرتَّبَ الأجزاء في نفسه.....

قوله: (وذهب بعض المحققين) هو القاضي عضد الدين في مقالة له مفردة في تحقيق معنى كلام الله تعالى نقل عنه تلخيصها السيد في شرح المواقف وما ذهب إليه العضد فيها هو اختيار محمد الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام.

قوله: (إلى أن المعنى) أي: المذكور في قول مشايخنا الأشعرية كلام الله تعالى معنى قديم، ليس المراد به المعنى المقابل للفظ بل المراد به المعنى المقابل للعين، وهو ما لا يقول بذاته والمراد بالعين ما يقوم بذاته.

قوله: (اسمٌ للفظ والمعنى) أي: المعنى الذي هو مدلول اللفظ شامل له ولللفظ جميعاً وهو قديم قائم بذات الله تعالى، ومع ذلك هو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة، وأورد عليه أن القرآن إن كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى فيلزم أن يكون ما نقرؤه نحن ليس القرآن الذي هو كلام الله بل مثله مع أننا نقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن، وإن كان اسماً لنوع القائم بذاته تعالى، فإن إطلاقه على خصوص ذلك الشخص القائم بالذات مجازة، فيصح نفيه عنه تعالى حقيقة وإن جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عامّاً بمعنى أنه وضع لخصوص كل شيء قام بمحل بحيث يسمى كل منها كلام الله لزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث ولا يخلص عن هذا الإيراد إلا بالتزام أنه وضع وضعاً مشتركياً بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص.

كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء، وتقدم البعض على البعض، والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة، وهذا هو معنى قولهم: المقروء قديم والقراءة حادثة، وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه، حتى إن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة، هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن تعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً.

قوله: (كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الأجزاء) استشكل حينئذ بالفرق بين قيام علم وعمل ولمع وملع، ونحوها؛ إذ لا فرق إلا بترتيب الأجزاء ويمكن أن يجاب بأنه يقوم بنفس الحافظ ملكة يقتدر بها على إيراد الألفاظ دون استحضر لترتيبها وقت الأداء ولا تخيل له، فملكه أداء الألفاظ المحفوظة لا ترتب فيها وإن كان منشأ حصولها تكرار الألفاظ المتخيلة.

قوله: (وهو جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف... إلى آخره) إنكار لتعقل لفظ قائم بالنفس غير مؤلف ولا مرتب الأجزاء كما يصرح به.

قوله: (ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله... إلى آخره) وحاصله كما عبّر به الشارح في حاشية شرح العنود أننا لا نعقل قيام اللفظ بذاته تعالى سواء كان مترتب الأجزاء أو غير مترتبها ويندفع بما قدمناه من حديث الملائكة ثم يقال قيام اللفظ والمعنى بذاته تعالى هو على ما يليق به وإن لم نتعقل كنهه بعد علمنا إجمالاً بأنه لا يستحيل في حقه تعالى لانتفاء الحدوث عنه بانتفاء الترتب والتأليف.

[الكلام في التكوين]

(والتَّكْوِينُ) وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفِعْلِ وَالْخَلْقِ وَالتَّخْلِيقِ وَالْإِيجَادِ وَالْإِحْدَاثِ وَالْإِخْرَاجِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَيُفَسَّرُ بِإِخْرَاجِ الْمَعْدُومِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ، (صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى) لِإِطْبَاقِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلَى أَنَّهُ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مَكُونٌ لَهُ وَامْتِنَاعٌ لِإِطْلَاقِ اسْمِ الْمَشْتَقِ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مَأْخُذُ الْإِشْتِقَاقِ وَصِفًا لَهُ قَائِمًا بِهِ.

(أَزَلِيَّةٌ) لَوْجُوه:

الأول: أَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَمَّا مَرَّ.

الثاني: أَنَّهُ وَصَفُ ذَاتِهِ فِي كَلَامِهِ الْأَزَلِيِّ بِأَنَّهُ الْخَالِقُ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَزَلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكَذِبُ أَوْ الْعَدُولُ إِلَى الْمَجَازِ، أَيْ الْخَالِقُ فِيمَا يَسْتَقْبِلُ أَوْ الْقَادِرُ عَلَى الْخَلْقِ مِنْ غَيْرِ تَعَذُّرِ الْحَقِيقَةِ، عَلَى أَنَّهُ.....

[الكلام في التكوين]

قوله: (والتَّكْوِينُ) أَثْبَتَهُ الْحَنْفِيَّةُ وَاشْتَهَرَ عَنْ أَبِي مَنْصُورٍ الْمَاتَرِيدِيِّ وَأَتْبَاعِهِ وَهُوَ مَأْخُذٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿١٣٧﴾ [البقرة: ١١٧].

قوله: (وَيُفَسَّرُ بِإِخْرَاجِ الْمَعْدُومِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ) الْمُرَادُ مَبْتَدَأُ هَذَا الْإِخْرَاجِ لَا نَفْسَهُ لِأَنَّهُ وَصَفٌ إِضَافِي كَمَا فِي سَائِرِ الْعِبَارَاتِ مِنَ الْخَلْقِ وَالتَّخْلِيقِ وَالْفِعْلِ وَالْإِحْدَاثِ وَنَحْوِهَا.

لو جاز إطلاق الخالق عَلَيْهِ بِمَعْنَى القادر عَلَى الخلق لجاز إطلاق كُلِّ ما يقدر هُوَ عَلَيْهِ مِنْ الأعراض.

الثالث: أَنَّهُ لو كان حادثاً فإمّا بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو مُحال، ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أَنَّهُ مشاهد، وإمّا بدونه فيستغني الحادث عَنِ المُحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصّانع.

والرابع: أَنَّهُ لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلاً للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كُلِّ جسم قائم به، فيكون كُلُّ جسمٍ خالقاً أو مكوّناً لنفسه، ولا خفاء في استحالته.

وَمَبْنَى هذه الأدلة.....

قوله: (لو جاز إطلاق الخالق عليه بِمَعْنَى القادر على الخلق) أي: فكانت القدرة عليه علة جواز الإطلاق لم يلزم أن يجوز إطلاق المشتق عن كل ما يقدر عليه من الأعراض كالأبيض والأسود ونحوهما وجوابه أنه إن أريد لزوم الجواز شرعاً فممنوع لتوقفه على إذن الشرع في الإطلاق وعلى عدم إيهام نقص وإن أريد لزوم الجواز العقلي فمسلم ولكن المانع من الإطلاق هو الشرع.

قوله: (ويلزم منه) أي: من التسلسل استحالة تكون العالم؛ لأنه موقوف على تكوينه والفرض أن تكوينه محال للتسلسل والموقوف على المحال محال، وفيه كما قيل نظر؛ لأن ما ذكر إنما يلزم أن لو كان التكوين غير التكوين وهو ممنوع إذ هو مفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

قوله: (أبو الهذيل) هو ابن حمدان العلاف شيخ المعتزلة أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل.

قوله: (وَمَبْنَى هذه الأدلة) لا يخفى أن ما ذكره ليس مبنياً للدليل الثاني، فكأنه أراد ما عداه أو بنى كلامه على التغليب، ويمكن أن يقال بل ما ذكره مبني للدليل الثاني أيضاً؛

على أَنَّ التكوين صفةٌ حقيقيةٌ كالعلم والقدرة، والمحققون مِنَ المتكلمين عَلَى أَنَّهُ مِنَ الإضافاتِ والاعتباراتِ العقلية، مثل كون الصَّانِعِ تعالى وتقدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ومعه وبعده ومذكوراً بألسنتنا ومعبوداً لنا ويُميتنا ويُحيينا ونحو ذلك.

والحاصلُ في الأزل هُوَ مَبْدَأُ التَّخْلِيْقِ والترزيقِ والإماتَةِ والإحياء وغير ذلك، ولا دليلَ عَلَى كونه - أي التكوين - صفةً أخرى سِوَى القُدْرَةِ والإِرَادَةِ، فَإِنَّ القُدْرَةَ وَإِنْ كَانَتْ نَسْبُهَا إِلَى وُجُودِ المُكُونِ وعدمه عَلَى السَّوَاءِ، لكن مع انضمام الإِرَادَةِ تخصص أحدِ الجانبين.

ولما استدَلَّ القائلون بحدوثِ التَّكْوِينِ بِأَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ بِدُونِ المكون، كالضربِ بدونِ المضروب، فلو كَانَ قَدِيمًا لَزِمَ قَدَمُ المكوّنات، وهو مُحَالٌ، أَشَارَ إِلَى الجواب بقوله:

(وهو) أي التكوين (تكوِينُهُ تعالى للعالم ولكلِّ جزءٍ من أجزائه لا في الأزل، بل لوقتِ وجودِهِ عَلَى حَسَبِ علمه وإرادته) فالتكوينُ باقٍ أَزْلاً وأَبَدًا،

لأنه إنما استدَلَّ به عَلَى أَنَّ التكوين صفةٌ أزلية، ولا أَزلي إلا الذات المقدسة والصفات القائمة بها وهي الصفات الحقيقية.

قوله: (على أَنَّ التكوين صفةٌ حقيقيةٌ) والمحققون من المتكلمين ومنهم الأشاعرة عَلَى أَنَّهُ مِنَ الإضافاتِ والاعتباراتِ العقلية، وينبغي أَن يعلم أَن الصفات ثلاثة أقسام حقيقة محضة؛ كالوجود والحياة وحقيقية ذات إضافة لها تعلق بالغير وإضافة إليه كالعلم والقدرة وإضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها صفات السلب ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقاً ولا في الثاني نفسه، ويجوز في تعلقه، وأما الثالث فيجوز التغير فيه مطلقاً.

قوله: (فإن القدرة) إلى قوله: (لكن مع انضمام الإِرَادَةِ تخصص أحد الجانبين) أي: وحيثُ فلا حاجة إلى مبدَأٍ للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإِرَادَةِ المتعلقة به.

والمكوّن حادثٌ بحدوثِ التعلق، كما في العِلْم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قديمها قدمُ تعلّقاتها، لكون تعلّقاتها حادثة.

وهذا تحقيقٌ ما يقال: إن وجودَ العالم إن لم يتعلّق بذاتِ الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيلُ الصّانع واستغناء تحققِ الحوادث عن الموجد، وهو محال.

وإن تعلّق فإمّا أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلّق وجوده به فيلزم قدم العالم، وهو باطل، أو لا فليكن التكوين أيضاً قديماً مع حدوثِ المكوّن المتعلّق به.

وما يُقال من أن القول بتعلق وجود المكوّن بالتكوين قولٌ بحدوثه إذ القديم ما لا يتعلّق وجوده بالغير والحادث ما يتعلّق وجوده به، ففيه نظر، لأنّ هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة، وأمّا عند المتكلّمين فالحدث ما يكون لوجوده بداية، أي كونه مسبقاً بالعدم، والقدم بخلافه، ومجرّد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم حدوث بهذا المعنى، لجواز أن يكون محتاجاً إلى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما ذهب إليه

قوله: (والمكوّن حادثٌ بحدوثِ التعلّق) لو علل حدوث المكون بكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص لكان أنسب بما في المتن.

قوله: (وهذا تحقيقٌ ما يُقال) أي: ما قاله الصابوني في البداية.

قوله: (وإن تعلّق) أي: إن تعلق وجود العالم بذات الله تعالى أو صفة من صفاته، فأما أن يستلزم ذلك المتعلق بفتح اللام قدم ما يتعلّق وجوده به؛ فيلزم قدم العالم لأن المتعلق لا ينفك عن المتعلق، وأما أن لا يستلزم ذلك المتعلق قدم العالم وهو المراد بقوله: (أولاً فالتكوين كذلك) أي: قديم مع حدوث المكون به.

قوله: (وما يُقال) قاله صاحب العمدة جواباً لاستدلال القائلين بحدوث التكوين، وحاصله منع الملازمة في قوله: (لو كان قديماً لزم قدم المكونات).

قوله: (بهذا المعنى) هو كون الشيء لوجوده ابتداء وهو مسبوق بالعدم.

الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيلولي مثلاً.

نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه.

ومن هاهنا يقال: التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيلولي، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير.

والحاصل أننا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وإن وزانه معه

قوله: (بالاختيار) أي: ليكون الحدوث بالمعنى الذي عند المتكلمين دون الإيجاب الذي ذهب إليه الفلاسفة وفسروا الحدوث الذاتي بناء على تعلق وجوده بالغير، وقوله: (بدليل) لا يتوقف على حدوث العالم احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزامه الدور؛ فإنه حينئذ يكون إثبات حدوثه متوقفاً على إثبات صدوره بالاختيار وإثبات صدوره بالاختيار متوقفاً على إثبات حدوثه فيندر.

قوله: (ومن ههنا) أي: من أن الحادث ما لوجوده بداية، والقديم بخلافه؛ يعني أن التنصيص في المتن وغيره على تكوين كل جزء من أجزاء العالم إنما يصلح للإشارة إلى الرد على الفلاسفة الزاعمين لقدم بعض أجزاء العالم كالهيلولي مثلاً إذا فسرنا الحادث بالمسبوق بالعدم والقديم بخلافه ليكون نفياً لهم بقدمها فإنهم قائلون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تعلق وجودها بالغير.

قوله: (والحاصل) أي: حاصل الجواب الذي أشار إليه المصنف بقوله وهي تكوينه للعالم إلى آخره أننا لا نسلك أنه لا يتصور بضم أوله؛ أي: لا يتعقل التكوين بدون وجود المكون.

قوله: (وإن وزانه معه) أي: ولا نسلم أن وزان التكوين مع المكون بفتح الواو هو وزان الضرب مع المضروب فهو جواب عن الاعتراض على قول الحنفية التكوين قديم

كوزانِ الضربِ مع المضروب، فإن الضربُ صفةٌ إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضاربَ والمضروبَ والتكوينُ صفةٌ حقيقيةٌ هي مبدأُ الإضافة التي هي إخراجُ المعدومِ مِنَ العدمِ إلى الوجود، لا عينها، حتَّى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقيقها بدون المكوّنِ مكابرةً وإنكاراً للضروري، فلا يندفع بما يُقال من أن الضربَ عَرَضٌ مستحيلُ البقاء، فلا بدَّ من تعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه، إذ لو تأخَّر لانعدام وهو بخلافِ فعلِ الباري، فإنه أزلِّي واجبُ الدوامِ يبقى إلى وقتِ وجودِ المفعول.

..... (وهو غير المكوّن عندنا)

بأن قدمه يقتضي قدم المكون إذ التكوين ولا يكون كالضرب ولا مضروب، وحاصل الجواب منع سنده الفرق بأن الضرب صفة إضافية لا تتصور بدون المضافين والتكوين صفة حقيقية لا يتوقف ثبوتها على وجود المضافين؛ لأنهما مبدأ الإضافة التي هي الإخراج في العدم إلى الوجود لا عين تلك الإضافة كما هو ظاهر عبارة المشايخ؛ حيث قالوا التكوين هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود لأنه يستلزم كون القول بتحقيقها دون المكون مكابرة لاستحالة تحقق النسبة بدون المنتسبين.

قوله: (فلا يندفعُ بما يُقال) أي: لا يندفع ما يرد على ظاهر عبارة المشايخ من لزوم المكابرة وإنكار الضروري بما يقال، وهو ما وقع في العمدة لأبي البركات النسفي ووجه عدم الاندفاع به أن يشتمل على أن التكوين فعل الله سبحانه بمعنى الإخراج من العدم إلى الوجود وأنه أزلِّي وذلك لا ينفي المجال الذي هو تحقق النسبة بدون المنتسبين ثم إن كون الفعل المذكور أزلِّيًّا في محل المنع إنما الأزلِّي الصفة التي هي مبدأ الفعل.

قوله: (إذ لا تعرض فيه لذلك إذ لو تأخَّر) أي: وجود المفعول؛ أي: المضروب في الزمن عن وجود الضرب لانعدام هو؛ أي: الضرب لكون عرضاً لا يبقى زمانين فلا يؤثر بعد عدمه.

قوله: (وهو غير المكوّن عندنا) كلام مستأنف يشير به المصنف إلى رد ما نقل عن

لأنَّ الفِعْلَ يُغَايِرُ المَفْعُولَ بالضرورة، كالضَرْبِ مع المضروب والأكلِ مع المأكول، ولأنَّه لو كان نفسُ المكوّن لزم أن يكونَ المكوّن مكوّنًا مخلوقًا بنفسه، ضرورة أنَّه مكوّنٌ بالتكوين الذي هُوَ عَيْنُهُ، فيكونُ قديمًا مُستغنيًا عَنِ الصَّانِعِ، وهو مُحال.

الأشعري من أن التأثير نفس الأثر والتكوين عين المكون بفتح الواو ولما كان هذا بظاهره فاسدًا للوازم الفاسدة المذكورة في الشرح نبه الشارح على المراد به وجعل بعضهم قول المتن وهو غير المكون تتمه للجواب الذي أشار إليه المصنف، بقوله: (هو تكوينه للعالم... إلى آخره) لا مستأنفًا، وحمل الغير على المصطلح وقال بصحة الانفكاك بين التكوين والمكون فلا يكون إضافة كالضرب إذ لو كان إضافة لامتنع انفكاكه عن المكون فلم يكن غير، أو هو مردود لأن صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم ومن جانب المكون موجودة في الإضافة أيضًا على أن نفي الغيرية لا يكفي فيه اللزوم من جانب واحد كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات فما زعمه هذا البعض من ترتب نفي الغيرية على امتناع انفكاك التكوين فقط باطل.

قوله: (لأنَّ الفِعْلَ يُغَايِرُ المَفْعُولَ) اعتراض بأن هذا الاستدلال لا ينطبق على المدعى لأن المدعى أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل ولو سلم أنه الفعل وقد قلنا بما تقدم في الشرح عن بعضهم من جملة الغير على المعنى الاصطلاحي؛ لأن المدعى أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل، ولو سلم أنه الفعل لم يكن غيرا بالمعنى الاصطلاحي لامتناع انفكاكه، ولو سلم أنه غير الفاعل أيضًا فيلزم كون الصفة غير الذات، وقد أجب بأن الكلام إلزامي فإن القائل بالعينية؛ أي: بأن التكوين عين المكون ينفي كون التكوين صفة حقيقية، ويقول: بل هو إضافة وكون الغير بالمعنى الاصطلاحي ممنوع وجوز بعض من كتب على هذا الشرح أن يراد بالفعل ما به الفعل، ويكون قوله كالضرب تنظيرًا لا تمثيلًا لا يخفى ما فيه من التكلف.

قوله: (فيكونُ قديمًا) لأن ما كان وجوده من نفسه كان قديمًا.

قوله: (مُستغنيًا عَنِ الصَّانِعِ) أي: في الإيجاد والتكوين.

وأن لا يكون للخالق تعلقٌ بالعالم سوى أنه أقدمُ منه وقادرٌ عليه من غير صنع وتأثير فيه، ضرورة تكوّنه بنفسه، وهذا لا يوجبُ كونه خالقاً والعالم مخلوقاً له، فلا يصحُّ القول بأنه خالقُ العالم وصانعه، هذا خلف.

وأن لا يكونَ الله تعالى مكوّناً للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكوّن إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عينَ المكوّن لا يكونُ قائماً بذاتِ الله تعالى، وأن يصح القولُ بأنَّ خالقَ سوادِ هذا الحجر أسود، وهذا الحجرُ خالقُ السواد، إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلقُ والسواد، وهما واحد، فمحلُّهما واحد، وهذا كله تنبيهٌ على كَوْن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالةً بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلبُ لكلامهم محملاً صحيحاً يصلحُ محلاً لنزاع العلماء واختلاف العقلاء، فإن من قال: التكوينُ عينُ المكون أراد أنَّ الفاعلَ إذا فعلَ شيئاً فليس

قوله: (وأن لا يكون) أي: ولزم أن لا يكون للخالق تعلقٌ بالعالم سوى أنه أقدم منه؛ أي: أسبق منه وأدوم إن أريد بالقدم اللغوي، وهو الزماني؛ لأن العالم حادث فإن أريد القدم الاصطلاحي وهو الذاتي بأن يلاحظ ما ذكر من لزوم قدم العالم أيضاً فالمراد بالأقدم الأقوى قدماً والأولى بالقدم.

قوله: (بل يطلبُ) أي: ينبغي للعاقل أن يطلب لكلامه؛ أي: لأجل كلامه وفي نسخة صحيحة لكلامهم إذا بحث في معنى عبارة لهم مجملاً لتلك العبارة يصلح محلاً للنزاع بينه وبين مثلهم إذ كيف يظن به بالراسخين في العلم أنهم يقصدون بكلامهم ما استحالة بديهية.

قوله: (أرادَ أنَّ الفاعلَ... إلى آخره) حاصله أن الشيء إذا أثر في شيء وأوجده بعد ما لم يكن فالذي حصل في الخارج مع المؤثر هو الأثر لا غير وأما حقيقة الأحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان وهذا كما يقال؛ أي: قولهم التكوين عين المكون بهذا المعنى نظير قولهم الوجود عين الماهية بالمعنى الذي ذكره.

هاهنا إلا الفاعل والمفعول، وأمّا المَعْنَى الذي يُعَبَّر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمرٌ اعتباريٌّ يحصلُ في العقلِ من نسبةِ الفاعلِ إلى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات.

وهذا كما يقال: إنَّ الوجودَ عينُ الماهيةِ في الخارج، بمعنى أنَّه ليس في الخارج للماهية تحققٌ ولعارضها المُسمَّى بالوجود تحققٌ آخر حتَّى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما مُتغايران في العقل، بمعنى أنَّ للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، فلا يتمُّ إبطالُ هذا الرأي إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفةٍ حقيقيةٍ قائمة بالذات مغايرة للقدرة والإرادة.

والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب

قوله: (كالجسم) مثال للقابل والسواد مثال للمقبول.

قوله: (فلا يتمُّ إبطالُ هذا الرأي) وهو أن التكوين عين المكون بهذا المعنى.

قوله: (والتحقيق) إشارة إلى أنه لا دليل للحنفية على أن التكوين صفة مغايرة لصفتي القدرة والإرادة، وأن صفة التكوين على فصولها ليست إلا تعلقات صفة القدرة فتعلقها بإيجاد المخلوق تخلق، وبإيصال الرزق ترزق، وبحصول الحياة إحياء والموت إماتة... وهكذا، وهذا هو قول الأشعرية غير أن التعلق عند الأشعرية نوعان تعلق أزلي ويسمونه المعنوي وهو ثابت أزلاً، وباعتباره يكون التكوين عندهم أزلياً مع رجوعه إلى صفة القدرة وتعلق تنجيزي وهو حادث وباعتباره تقول الأشعرية إن صفات الأفعال حادثة وقد وقع في كلام الإمام أبي حنيفة ما يوافق الأول فإن الطحاوي نقل عنه أنه قال ما نصه: وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير، انتهى.

إِلَى الْقُدْرَةِ يُسَمَّى إِيْجَابًا لَهُ، وَإِذَا نُسِبَ إِلَى الْقَادِرِ يُسَمَّى الْخَلْقَ وَالتَّكْوِينَ، وَنَحْوَ ذَلِكَ، فَحَقِيقَتُهُ كَوْنُ الذَّاتِ بِحَيْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهُ بِوُجُودِ الْمَقْدُورِ لَوَقْتِهِ، ثُمَّ يَتَحَقَّقُ بِحَسَبِ خُصُوصِيَّاتِ الْمَقْدُورَاتِ خُصُوصِيَّاتِ الْأَفْعَالِ كَالْتَرْزِيقِ وَالتَّصْوِيرِ وَالْإِحْيَاءِ وَالْإِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِلَى مَا لَا يَكَادُ يَتَنَاهَى، وَأَمَّا كَوْنُ كُلِّ مَنْ ذَلِكَ صِفَةً حَقِيقَةً أَزَلِيَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهِ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ، وَفِيهِ تَكْثِيرٌ لِلْقَدَمَاءِ جَدًّا، إِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَغَايِرَةً.

وَالْأَقْرَبُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ، وَهُوَ أَنَّ مَرْجَعَ الْكُلِّ إِلَى التَّكْوِينِ، فَإِنَّهُ إِنْ تَعَلَّقَ بِالْحَيَاةِ يُسَمَّى إِحْيَاءً وَبِالْمَوْتِ يُسَمَّى إِمَاتَةً وَبِالصُّورَةِ تَصْوِيرًا وَبِالرِّزْقِ تَرْزِيقًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَالْكُلُّ تَكْوِينٌ وَإِنَّمَا الْخُصُوصُ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعَلُّقَاتِ.

قَالَ شَيْخُنَا الْمُحَقِّقُ ابْنُ الْهَمَامِ فِي كِتَابِهِ «الْمَسَايِرَةُ» بَعْدَ أَنْ سَاقَ هَذَا النَّصَّ فَقَوْلُهُ: (ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) تَعْلِيلٌ وَبَيَانٌ لِاسْتِحْقَاقِ اسْمِ الْخَالِقِ قَبْلَ الْمَخْلُوقِ فَأَفَادَ أَنَّ مَعْنَى الْخَالِقِ قَبْلَ الْخَلْقِ اسْتِحْقَاقُ اسْمِهِ بِسَبَبِ قِيَامِ قُدْرَتِهِ عَلَيْهِ فَاسْمُ الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقٌ فِي الْأَزَلِ لَمَنْ لَهُ قُدْرَةُ الْخَلْقِ فِي الْأَزَلِ وَهَذَا هُوَ الْحَقُّ مَا يَقُولُهُ الْأَشَاعِرَةُ، انْتَهَى.



[الكلام في الإرادة]

(والإرادةُ صفةٌ لله تعالى أزليَّةٌ قائمةٌ بذاته) كرَّرَ ذَلِكَ تأكيداً وتحقيقاً لإثباتِ صفةٍ قديمةٍ لله تعالى تقتضي تخصيصَ المكوّناتِ بوجهٍ دون وجهه، وفي وقتٍ دون وقتٍ لا كما زعمتِ الفلاسفة من أنّه تعالى مُوجِبٌ بالذات لا فاعلٌ بالإرادة والاختيار، والنجارية من أنّه مُريدٌ بذاته لا بصفته، وبعض المعتزلة من أنّه مريدٌ بإرادةٍ حادثيةٍ لا في محل، والكرامية من أن إرادته حادثية في ذاته، والدليلُ على ما ذكرنا الآياتُ الناطقة بإثباتِ صفةِ الإرادة والمشية لله تعالى، مع القطعِ بلزومِ قيامِ صفةِ الشّيء به وامتناعِ قيامِ الحوادثِ بذاته تعالى.

[الكلام في الإرادة]

قوله: (والنجارية) هي إحدى الفرق الثماني الأمّهات المتفرعة إلى اثنتين وسبعين فرقة، وهم أصحاب محمد بن الحسين النجاري يوافقون أهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية فقول شرح المقاصد أن النجارية من المعتزلة محل نظر.

قوله: (وبعضُ المُعتزلة) نقله في شرح المقاصد عن أكثر المعتزلة في البصرة وفي المواقف عن الجبائية وعبد الجبار وقول هؤلاء أنه تعالى مريد بإرادة حادثية قائمة بذاتها لا بمحل ضروري البطلان فإن ما يقوم بنفسه لا يكون صفة.

قوله: (والدليلُ على ما ذكرنا الآياتُ الناطقة بإثباتِ صفةِ الإرادة والمشية) كقوله

وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليلٌ على كَوْنِ صانعه قادراً مختاراً، وكذا حدوثه إذ لو كان صانعُه موجباً بالذات لزم قَدَمُه ضرورة امتناع تخلفِ المَعْلُولِ عن عِلَّتِهِ الموجبة.

تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ١٠٧) أن الله يفعل ما يشاء ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠)، وكون الآيات أدلة على المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية لا النجارية ظاهر، وأما نهوضها على الفلاسفة المنكرين للإسلام فبالاستدلال على حقيقته وعلى حقبة القرآن بالإعجاز، وقوله: (مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به) أي: بالشيء رد على البعض من المعتزلة، وقوله: (وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) رد على الكرامية، وقوله: (وأيضاً نظام العالم... إلى آخره) رد على الفلاسفة في نفي صفة الإرادة، وقوله: (إذ لو كان... إلى آخره) استدلال بحدوث العالم على إثبات الإرادة لا يقال هو استدلال على الفلاسفة بلزوم قدم العالم على قولهم بالإيجاب بالذات دون اختيار وهم يلتزمونهم لأننا نقول تتممة الاستدلال محذوفة لظهورها وهي، وقد تبين بطلان قدم العالم؛ يعني بالأدلة المبنية في محلها من كتب لأصول الدين، وقد مر في الشرح بعضها.

قوله: (دليلٌ على كَوْنِ صانعه قادراً مختاراً) أي: ضرورة من غير توقف على إبطال ما ذهب إليه الحكماء من أن هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها؛ فلذا أوجبه المبدأ الكامل ووجه عدم التوقف أنه لا يخفى استحالة وجود الأوفق الأصلح من غير قادر على إيجاد دون اختيار من الموجد لوقوعه دون غيره ومما يبطل به ما ذهب إليه الحكماء أنه يقتضي تناهي مقدورات القدرة الإلهية لحصرهم إياها في هذا النظام، ووجوه آخر في المبسوطات.

قوله: (وكذا حدوثه) أي: حدوث العالم يدل على أن إيجاده بالاختيار لا بالإيجاب بالذات.

[الكلام في رؤية الله تعالى]

(ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر، وهو معنى إدراك الشيء كما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن كان مُنكشفاً لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المُسمّاة بالرؤية.

(جائزة في العقل) بمعنى أن العقل إذا خُلّي ونفسه لم يُحكّم بامتناع رؤيته ما لم يُقَمْ له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه،.....

[الكلام في رؤية الله تعالى]

قوله: (بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أي: لا على وجه الإحاطة ولا للقائلة في الجهة ولا اتصال الأشعة، وتعبيره بالانكشاف ينبه على أن الرؤية في كلام المتن مصدر المبني للمفعول؛ لأن الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي، وقوله: (التام) احتراز عن غير التام وهو الانكشاف في حالة إغماض العين بعد الرؤية كما بينه الشارح، وقوله: (بالبصر) تنبيه على أنه ليس المراد الرؤية القلبية التي هي عبارة عن دوام استحضار اتصافه تعالى بصفات الجلال ونعوت الإكرام المسمى عند الصوفية بمقام الشهود، أو عن أمر يخلقه الله تعالى في القلب في المنام وهو الرؤيا.

قوله: (كما هو) أي: كالذي هو به؛ أي: إثبات الشيء إثباتاً مثل الحال الذي الشيء متصف به؛ أي: إثباتاً مطابقاً للواقع.

وهذا القدرُ ضروري، فمن ادعى الامتناعَ فعليهِ البيان.

وقد استدَلَّ أهلُ الحقِّ على إمكانِ الرؤيةِ بوجهين: عقليٍّ وسمعيٍّ.

تقريرُ الأوَّل: أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض، ضرورةً أننا نفرِّقُ بالبصرِ بين جسمٍ وجسمٍ وعَرَضٍ وعَرَضٍ، ولا بدَّ للحكم المشترك من علةٍ مشتركة، وهي إمَّا الوجودُ أو الحدوثُ أو الإمكانُ إذ لا رابعَ يشتركُ بينهما.

والحدوثُ عبارةٌ عن الوجودِ بعدَ العدم، والإمكانُ عن عدمِ ضرورةِ الوجودِ والعدم،

قوله: (وهذا القدرُ ضروري) أي: ليس محل نزاع إذ لا يسع الخصم إنكاره فمتى ادعى الامتناع كان عليه بيان ذلك بالدليل.

قوله: (ضرورةً أننا نفرِّقُ بينَ جسمٍ وجسمٍ) أي: بين نوع ونوع من الأجسام كالحجر والشجر وبين نوع ونوع من الأعراض كالسواد والبياض من غير أن يقوم شيء منها بآلة الإبصار؛ فها هنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الأجسام والأعراض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لا امتناع تعليل الأمر الواحد، وهو صحة كون الشيء مرئيًا بالعلل المختلفة، وقد أورد على قوله أننا نفرق بالبصر أنه إن أريد الفرق برؤية البصر فمصادرة لأخذ المدعى، وهو الرؤية في الدليل، وإن أريد باستعمال البصر فغير مفيد؛ لأننا نفرق بين الأعمى والأقطع مع أن المشترك بينهما إذ الأعمى عام البصر والأقطع عام اليد، والجواب أن الفرق باستعمال البصر بين ذاتي الأعمى والأقطع بأن يدرك ذات الأعمى لا بصر لها، وذات الأقطع لا يد لها ويلزم على هذا الفرق فرق بمحض العقل بين العدمين لا باستعمال البصر لأن البصر لم يدرك عدم بصر العمى ولا عدم يد الأقطع.

قوله: (إذ لا رابع يشترك بينهما) أورد عليه أن من المشترك بينهما التحيز المطلق، ووجوب الوجود بالغير والمقابلة ويجب أن كلاً منها أمر اعتباري لا يصلح متعلقًا للرؤية، والمراد بعله صحة الرؤية هنا ما يصلح متعلقًا للرؤية، كما دلَّ عليه كلام إمام الحرمين، وسيأتي في الشرح ما فيه وأورد أيضًا أنه يشترك بينهما الأمور العامة كالماهية

ولا مدخل للعدم في العلية، فتعيّن الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود، ويتوقف امتناعه على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً.

وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا يرى بناءً على أنه الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناءً على امتناع رؤيتها.

والمعلومية والمذكورية ونحوها، وأجيب بأن الأمور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا يضر النقص بها على أنها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعاً واعتراض الجواب بأنه يجوز أن تشترط الرؤية بشيء من خواص الوجود الممكن، قال في شرح المقاصد والإنصاف: إن ضعف هذا الدليل جلي، وعلى ما ذكرنا يعني ما دلّ عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة هنا ما يصلح متعلقاً للرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده، وقدره الإمام الرازي في نهاية العقول بأنه مكابرة، قال: بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

قوله: (ولا مدخل للعدم في العلية) أي في التأثير في صحة الشيء لأن التأثير صفة إثبات فينافي العدم فلا يصح ترتبه عليه فبطل كون المصحح الحدوث أو الإمكان لا تتفاعل منهما بانتفاء جزئه وهو العدم وتعين الوجود للعية.

قوله: (ويتوقف امتناعه) أي: امتناع أن يرى الله سبحانه على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً للرؤية أو كون شيء من خواص الواجب مانعاً من الرؤية، والأصل عدم ثبوتهما وفي كلامه تنبيه على أن امتناع الرؤية لفقد شرط لها أو وجود مانع منها لا يمنع الصحة المطلوبة.

قوله: (بناءً على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها) أي: كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري فعنده لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له لعدم خلق الله تعالى الرؤية له، ولا يمتنع أن يخلقها الله تعالى وإنكار الخصم صحة رؤية الأصوات

وحين اعترض بأنَّ الصَّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فلا تستدعي علة، ولو سلَّم فالواحدُ النَّوعِي قد يُعَلَّلُ بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي عليه مشتركة، ولو سلَّم فالعدمي يصلح علةً للعدمي، ولو سلَّم فلا نسلُم اشتراك الوجود، بل وُجود كل شيء عينه.

ونحوها ليس إلا استبعاداً ناسياً عما هو معتاد الرؤية والحكم بالصحة وعدمها لا يؤخذ من العادات بل تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات.

قوله: (اعترض بأنَّ الصَّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ) لأنها الإمكان، والإمكان عدمي لأنه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم والعدمي لا يستدعي علة؛ أي: لا حاجة به إلى العلة.

قوله: (ولو سلَّم) قيل: إن لو سلَّم أن الصحة بمعنى الإمكان ليست أمراً عدمياً لما ذكر في مبحث الإمكان من متمسكات القائل بأن الإمكان وجودي وفيه ما سيأتي فالأولى في التقرير أن يقال: ولو سلَّم؛ أي: أن الصحة تستدعي علة.

قوله: (فالواحدُ النَّوعِي إلى آخره) أي: والصحة هنا واحد نوعي؛ لأن صحة رؤية الجوهر غير صحة رؤية الأعراض فتقدير تماثلهما جاز تعليلهما بعلةتين مختلفتين ولم يلزم تعليلهما بعلة واحدة مشتركة، ولو سلَّم لزوم تعليلهما بعلة مشتركة فصحة الرؤية؛ أي: إمكانها عدمي فجاز كون سببها أمراً عدمياً وقولك فيما من أنه لا مدخل للعدم في العلية ممنوع، وهذا الكلام ينافي التسليم السابق أعني تسليم كون الصحة وجودية.

قوله: (ولو سلَّم) أي: كون العدمي لا يصلح علة أصلاً فلا نسلُم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وحوادث كل شيء عينه؛ أي: نفس حقيقته كما ذهب إليه الأشعري، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان، والجواب عن هذا كما يوجد في كلام الشرح فيما بعد وهو مأخوذ من المواقف أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية لأن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية منجزة بحسب الهوية الشخصية، وما ذكره الأشعري من أن وجود كل شيء عينه حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو

أُجِيبَ: بأنَّ المرادَ بالعلَّةِ متعلِّقُ الرؤية والقابل لها، ولا خفاءً في لزوم كونه وجودياً، ثم لا يجوزُ أن يكونَ خصوصية الجسم أو العرض، لأنَّنا أوَّل ما نرى شبحاً من بعيد إنَّما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عَرَضِيَّة أو إنسانيته أو فرسيته ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلِّقة بهويته قد نقدرُ على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدرُ، فمتعلق الرؤية هو كَوْنُ الشَّيْء له هويَّة ما، وهو المعنى بالوجود، واشترأك ضروري.

وفيه نظرٌ، لجواز أن يكونَ متعلِّقُ الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض.....

بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل إيراد أن الوجود، ومعرض ليس لهما هويتان متميزتان حتى تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وهذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ إنما هو باعتبار ما صدقا عليه، وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود على ما قرر في شرح المواقف.

قوله: (أُجِيبَ بأنَّ المرادَ بالعلَّة) أي: علة صحة الرؤية متعلق الرؤية، والقابل لها لا يؤثر في الصحة فاحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري، ولا خفاء في لزوم كون متعلق الرؤية أمراً موجوداً؛ لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعاً.

قوله: (ثمَّ لا يجوزُ أن يكون) أي المراد بالعلَّة التي هي متعلق الرؤية القابل لها خصوصية الجسم أو العرض وبذلك ينتفي تعليل الواحد النوعي بالعلل المختلفة، ولكن حاصله أن متعلق الرؤية أمر مشترك بينهما، ومجرد ذلك لا يندفع الاعتراض عن الطريق المذكور بل يقتضي كون التعرض لرؤية الجوهر والعرض مستدرگًا، وكذا التعرض لاشتراك الصحة بينهما لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة إذ يكفي أن يقال: إذا رأينا زيداً لا ندرك منه إلا هوية ما والهوية مشتركة بين الواجب والممكن.

قوله: (واشترأك ضروري) يعني أن الوجود بمعنى كون الشيء له هوية مشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه فتصح رؤيته.

من غير اعتبار خصوصيته.

وتقرير الثاني: أَنَّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قد سَأَلَ الرَّؤْيَةَ بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فلو لم تَكُنِ الرَّؤْيَةُ ممكنةً لكان طلبُها جهلاً بما يجوزُ في ذاتِ الله تعالى وما لا يجوزُ أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال، والأنبياء مُنَزَّهون عن ذلك.

وَأَنَّ اللهَ قد عَلَّقَ الرَّؤْيَةَ باستقرارِ الجبلِ وهو أمرٌ مُمكنٌ في نفسه، والمعلَقُ بالممكن ممكن، لأنَّ معناه الإخبارُ بثبوتِ المعلق عند ثبوتِ المعلق به، والمحالُ لا يثبتُ على شيءٍ مِنَ التقاديرِ الممكنة.

وقد اعترضَ عَلَيْهِ بوجوه، أقواها: أَنَّ سَوَّالَ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان لأجلِ قومه حيث

قوله: (من غير اعتبار خصوصية) أي: خصوصية جسمية أو عرضية بأن يكون المعتبر أمراً مشتركاً بين الجسمية وبين ما يتبعها من العرضية فقط لا بينهما وبين الباري سبحانه فلا يتم المطلوب؛ فيكون التعويل على الدليل العقلي في مسألة الرؤية متعذراً فالمعتمد المتمسك بالأدلة النقلية وعمدتها قصة طلب السيد موسى عليه الصلاة والسلام الرؤية وها هو في الشرح.

قوله: (فلو لم تكن) أي: الرؤية ممكن بيان للأول من وجهي الاستدلال.

قوله: (والأنبياء مُنَزَّهون عن ذلك) أي: عن كل من الجهل بما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز عليه، ومن السفة والعبث بوافق من الخصم على ذلك.

قوله: (وَأَنَّ الله تعالى) بيان لوجه ثان من الاستدلال بالآية.

قوله: (والمعلَقُ بالمُمكن مُمكن) أي: فإنه لو كان ممتنعاً لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم.

قوله: (وقد اعترض بوجوه) منها أن موسى إنما سأل العلم الضروري وعبر عنه بالرؤية مجازاً؛ لأنه لازمها، واستعمال رأى بمعنى علم، وأرى بمعنى أعلم شائع؛ فكأنه

قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأننا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحرُّكه وهو مُحال.

وأجيب: بأن كلاً من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام أن الرؤية مُمتنعة، وإن كانوا كفاراً لم يصدِّقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً.

والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

(واجبة بالنقل، ورَدَ الدليل السَّمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة).

قال: «اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً» وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف وتبعه فيه أكثر معتزلة البصرة، وقد أجيب عنه بأنه لو كانت الرؤية المطلوبة في ﴿أَرَفِ﴾ بمعنى العلم الضروري لكان النظر المرتب عليه بمعنى والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولا إلى مستبعد جداً، ومخالف للظاهر قطعاً ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل، ولا دليل هنا فوجب حمله على الرؤية ويمتنع حمله على العلم الضروري لأنه يلزم أن يكون موسى غير عالم بربه ضرورة مع أنه يخاطبه، وذلك مما لا يعقل فإن قيل المراد العلم بهويته الخاصة والمخاطبة إنما تقتضي العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء جدار، قلنا: إن أريد العلم بهويته على وجه الإحاطة فممتنع لما تقرر في محله، وإن أريد لا على وجه الإحاطة فهو علم بوجه أيضاً لا على سبيل الرؤية عند الخصم، وليس علماً بالهوية.

قوله: (بل هو استقرار الجبل حال تحرُّكه) لو علق وجود الرؤية على استقرار الجبل حال سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذي هو الاستقرار وذلك باطل.

قوله: (خلاف الظاهر) أي: فلا يرتكب إلا لدليل ولا دليل وكون الأول خلاف الظاهر، وأما الثاني فلأن المعلق عليه في الآية استقرار الجبل من غير تقييد بحالة حركة أو سكون، وإلا لزم الإضمار في الكلام واستقرار الجبل من حيث هو أمر ممكن.

أما الكتابُ فقله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۚ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وأما السُّنَّةُ فقله عَلَيْهِ السَّلَامُ^(١): «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ» وهو مشهورٌ رواه أحدُ وعشرون من أكابرِ الصَّحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وأما الإجماعُ فهو أن الأُمَّة كانوا مجتمعين على وقوعِ الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذَلِكَ محمولةٌ على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعتُ شبههم وتأويلاتهم.

وأقوى شبههم من العقليات: أَنَّ الرؤيةَ مشروطةٌ بأنَّ المرئيَّ في مكانٍ وجهةٍ ومقابلةٍ من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البُعد واتِّصال شعاعٍ من الباصرة بالمرئي، وكلُّ ذَلِكَ محالٌ في حقِّ الله تعالى.

قوله: (رواهُ أحدُ وعشرونَ صحابياً) أخذ الشارح هذا من الكفاية في عقائد الحنفية ففيها أن الشيخ أبا عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي قال في تصنيف له: روى حديث الرؤية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ أئمة منهم: ابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، وصهيب، وأنس، وأبو موسى الأشعري، وأبي بريدة^(٢)، وأبو سعيد الخدري، وعمار بن ياسر، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل، وثوبان، وعمار بن روية الثقفي، وأبو بكر الصديق، وزيد بن ثابت، وجريز بن عبد الله البجلي، وأبو أمامة الباهلي، وبريدة الأسلمي، وأبو برزة الأسلمي، وعبد الله بن الحارث وابن جزء الزبيدي^(٣) رضوان الله عليهم فهم أحد وعشرون رجلاً من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوا ذلك عن

(١) أخرجه البخاري (٢٠٣/١، رقم ٥٢٩)، ومسلم (٤٣٩/١)، رقم ٦٣٣، وأبو داود (٢٣٣/٤)، رقم ٤٧٢٩)، والترمذي (٦٨٧/٤، رقم ٢٥٥١)، وابن ماجه (٦٣/١، رقم ١٧٧)، وابن حبان (٤٧٣/١٦، رقم ٧٤٤٢).

(٢) هكذا بالأصل والصواب: أبو هريرة.

(٣) هكذا بالأصل: والصواب: وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي، فيصير عدد الصحابة المذكورين عشرين صحابياً، وقد أغفل الناسخ ذكر حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأرضاه.

والجوابُ: منعُ هذا الاشتراط، وإليه أشارَ بقوله:

(فَيُرَى لَا فِي مَكَانٍ وَلَا عَلَى جِهَةٍ مِنْ مَقَابِلَةٍ وَلَا اتِّصَالٍ شِعَاعٍ وَلَا ثُبُوتٍ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِي وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى).

وقياسُ الغائبِ عَلَى الشاهدِ فاسد.

وقد يُسْتَدَلُّ عَلَى عَدَمِ الاشتراطِ برؤيةِ الله تعالى إِيَّانَا، وفيه نظرٌ،.....

رسول الله ﷺ، واتفقوا على ثبوتهن ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك وكان إجماعاً، انتهى.

وحديث جرير وأبي موسى وأبي هريرة وأبي سعيد في الصحيحين، وحديث ابن مسعود عند الطبراني، وحديث ابن عمر عند الترمذي والدارقطني، وحديث ابن عباس وبريدة عند ابن خولة، وحديث صهيب في مسلم، وحديث أنس ثوبان^(١) وعبد الله بن الحارث بن جزء عند الحكيم الترمذي، وحديث أبي أمامة عنده وعند الدارقطني، وحديث عمار بن ياسر عند أحمد، وحديث جابر عند أحمد ومسلم، وحديث معاذ عند ابن أبي حاتم في تفسيره، وحديث عمار بن ربيعة عند ابن بطّة، وقد ورد زائداً على ما ذكر الحكيم من رواية علي بن أبي طالب ولم يحضرني تخريجه الآن، ورواية ابن رزين العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه، ورواية عبادة بن الصامت عند أحمد وكعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبري، وأبي كعب عند الدارقطني، وعبد الله بن عمر عند ابن أبي حاتم في تفسيره وتماهه عند الحاكم.

قوله: (والجواب منع هذا الاشتراط) لا يقال للمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري؛ لأننا نقول مناظراتهم واستدلالاتهم تنافي ذلك؛ لأنها تدل على أنهم ينفون إمكان الرؤية بحاسية البصر، وأما العلم الضروري الذي يثبتونه فليس البصر آلة له عندهم.

(١) هكذا بالأصل والصواب: وثوبان.

لأنَّ الكلامَ في الرؤية بحاسّة البصر.

فإن قيل: لو كان جائزَ الرؤية والحاسّة سليمة وسائرُ الشرائط موجودة لوجب أن يُرى، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبالاً شاهقة لا نراها، وإنها سفسطة.

قلنا: ممنوع، فإنَّ الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجبُ عند اجتماع الشرائط.

ومن السَّمعيّاتِ قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام:

١٠٣].

قوله: (لأنَّ الكلامَ في الرؤية بحاسّة البصر) أي: وهو تعالى منزّه عن الآلة والجارحة، وقد يجاب بأن الكلام ليس في إدراك البصر على ما اعتيد في الإدراك بالحاسية المذكورة، بل في إمكان حصول الرؤية في الجملة من غير مقابلة ولا اتصال سماع ونحوهما لإنكار الخصم.

قوله: (لو كان جائزَ الرؤية) إن قيل: ما مناسبة إيراد هذا في بحث وجوب الرؤية، وهلا قدمه في بحث جوازها لظهور مناسبتة قلنا لما كان وقت وقوع الرؤية الواجبة هو الآخرة، اعترض بأنه وقت خاص ولا فرق بينه وبين غيره فكان يجب أن يرى في كل وقت فإذا جاز أن لا نراه الآن مثلاً جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وهو سفسطة فالمناسبة تعلق الاعتراض، والجواب بوقت وقوع الرؤية الواجبة، فإن قيل: فقول الشارح وأقوى شبههم من العقلیات إلى آخره كلام في نفيهم جواز الرؤية، فهلاً قدم في بحث الجواز، قلنا: إirاده هنا أنسب باعتبار كون قول المتن فيرى لا في مكان إلى آخره إشارة إلى دفع هذه الشبهة كما صرح به الشارح.

قوله: (والحاسّة سليمة) أي: وسائرُ الشرائط موجودة.

قوله: (وإنها سفسطة) أي: يرتفع بها الثقة عن القطعيات.

قوله: (ومن السَّمعيّاتِ) عطف على قوله: (من العقلیات) أي: وأقوى شبه المخالفين في الرؤية من السَّمعيّات.

والجوابُ بعد تسليم كون الأبصارِ للاستغراق وإفادته عمومَ السلبِ لا سلبَ العمومِ وكون الإدراك هُوَ الرُّؤية مطلقاً لا الرُّؤيةَ عَلَى وجه الإحاطة بجوانبِ المرئي: أَنَّهُ لا دلالة فيه عَلَى عمومِ الأوقاتِ والأحوالِ.

وقد يُستدلُّ بالآية عَلَى جوازِ الرُّؤية،.....

قوله: (بعدَ تسليم كونِ الأبصارِ للاستغراق) لأن الجمع المحلي باللام وإن كان من صيغ العموم بناء على أن للعموم صيغة فهو ظاهر في العموم لا نص، والمراد به هنا الخصوص، وإن كان خلاف الظاهر جمعاً بين الآيتين وبين ما سبق من أدلة الرؤية.

قوله: (وإفادته عمومَ السلب) إشارة إلى أننا بتقدير تسليم أن اللام في الأبصار للاستغراق لا نسلم أن لا مع مدخولها لعموم السلب، فقد تكون هنا لسلب العموم بمعنى لا يدركه كل بصر، وذلك لا ينافي إدراك بعض الأبصار فهي في معنى السالبة الجزئية، فلا تناقض الموجبة الجزئية وهي دعوانا أن بعض الأبصار تدركه، وقد قرر المفرق بين سلب العموم وعموم السلب بأنه إن سلط النفي على كل فرد فهو عموم السلب إذ السلب فيه عام لكل فرد، وإن سلط على المجموع كان سلب العموم، وهو ينافي ثبوت المسلوب للبعض.

قوله: (وكون الإدراك... إلى آخره) إشارة إلى منع كون الإدراك في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] هو الرؤية مطلقاً بل هو رؤية معتمدة بكونها على وجه الإحاطة بجوانب المرئي.

قوله: (لا دلالة فيه على عمومِ الأوقاتِ والأحوال) أي على ما هو المعروف في الأصول في كلام الأمدي والقرافي وعصريه الأصفهاني من أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأوقات والأمكنة، لكن قد وقع في المحصول ما يقتضي أنه عام في الأوقات أيضاً لا مطلق فيها، وجرى على مقتضاه ابن دقيق العيد وغيره، وبحث مع الأمدي ومن ذكر معه، وحقق الشيخ تقي الدين السبكي في كتابه أحكام كل أن عموم الأوقات والأحوال مستفاد من عموم الأشخاص لزوماً لا وضماً، وعلى هذا جرى ولده

إذ لو امتنعت لما حصل التمدُّح بنفيها، كالمعدوم لا يُمدَّح بعدم رؤيته لامتناعها، وإنما التمدُّح في أنه تُمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء.

وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر، لأن المعنى أن الله تعالى مع كونه مرئياً لا يُدرك بالأبصار لتعالیه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.

ومنها أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار.

في جمع الجوامع، فقال: وإن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع وقد قررنا ذلك في كتابنا الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع بما يتيقن مراجعته، فإن قيل فعلى القول بالعموم في الأوقات لا يتم جواب الشرح، فالجواب: قلنا الجواب: إن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، وإنما يخلقها في الآخرة فقد نصَّ حديث الرؤية المتواتر المعنى على وقوعها في الآخرة، وقامت الأدلة على انتفائها في الدنيا لقوله ﷺ: «واعلموا أن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت» رواه مسلم أو آخر كتابه ونحوه من الأحاديث التي دلت على تخصيص عموم الأوقات بما عدا الآخرة، فإن قيل: فما المرضي في أداة النفي في الآية هل هي لعموم السلب، أو لسلب العموم، قلنا: المرضي أنها لعموم السلب لأنه أبلغ في إثبات حجاب العزة والعظمة واقعد في مقابلة إثبات إدراكه تعالى لكل فرد فرد من الأبصار بسلب إدراك كل فرد فرد من الأبصار له تعالى، وعلى هذا فالتعويل في الجواب على أن المراد بالإدراك الإحاطة فهي المنفية.

قوله: (إذ لو امتنعت لما حصل التمدُّح بنفيها) ليس المراد أن كل ممتنع لا يحصل التمدح بنفيه بل هذا يتعلق بخصوص الرؤية ونحوها مما لا يمتدح بامتناعه، وإلا فامتناع الشريك والولد بالنسبة إلى الباري تعالى مما يمتدح به؛ لأن امتناع الشريك أبلغ في التفرد بالخلق والأمر، وامتناع الولد أبلغ في نفي المجانس، والسنة والنوم ممتنعان في حقه تعالى، وقد تمدح بانتفائهما في قوله: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قوله: (ومنها) أي: ومن السمعيات يعني ومن شبه المخالفين المأخوذة من

والجواب: أن ذَلِكَ لتعتُّهم وعنادهم في طلبها، لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عن ذلك، كما فعل حين سألوا أن يجعلَ لهم آلهة، فقال: ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ يَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٥] وهذا مُشعرٌ بإمكانِ الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في أن النبي ﷺ هل رأى ربَّه ليلةَ المعراج أم لا؟ والاختلافُ في الوقوع دليلُ الإمكان.

أمَّا الرؤية في المنام فقد حُكيَت عن كثيرٍ من السلف، ولا خفاء في أنها نوعٌ مشاهدة تكونُ بالقلبِ دونَ العين.

السمعيات أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية معروفة باستكثار ذلك واستعظامه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نَظَرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرُ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَكُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١].

قوله: ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ يَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٥] التلاوة في قصة موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ يَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨] اشتبهت على الشارح بالآية التي في قصة لوط في سورة النمل.

قوله: (ولهذا اختلفَ الصحابة) فذهبت عائشة إلى أنه ﷺ رآه بقلبه وهو المشهور عن ابن مسعود وذهب ابن عباس إلى أنه رآه ببصره وعليه جمهور أهل السنة.

قوله: (تكونُ بالقلبِ دونَ العين) لأن البصر في حال النوم مقبوض وغمض الأجفان المانع من الرؤية مشاهد متحقق.

[الكلام في خلق الأفعال]

(والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان).
لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون
عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين

[الكلام في خلق الأفعال]

قوله: (لا كما زعمت المعتزلة من أن العبد خالق لأفعاله) وهذا الزعم منهم مرتب
على زعم آخر قبيح جدًا، وهو أنهم قالوا لو كان تعالى خالقًا لأفعال العباد لزم نسبته إلى
الجور؛ لأنه يخلق العصيان ويعاقب عليه وسموا أنفسهم لذلك أهل العدل، وقد مر بيان
وجه تسميتهم أول الشرح، وقولهم: هو الجور عن طريق الحق؛ لأنه إثبات شريك في
الخلق تعالى الله عن ذلك، وجواب أهل السنة: أن العقاب على الفعل من حيث كونه
مكسوبًا للعبد لا من حيث كونه مخلوقًا لله، فإن المكلف إذا علق القدرة التي خلقها
الله تعالى له بالمعصية بعزمه عليها بدلاً عن الطاعة مع قدرته على تعليقها بالطاعة كان
مستوجبًا للعقوبة، وقد أوضحنا هذا في توضيحنا لمسألة شيخنا المحقق ابن الهمام بما
يتعين مراجعته.

قوله: (وقد كانت الأوائل منهم) يعني: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأضرابهما
من رؤوس الاعتزال.

رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد، وهو المُخْرَجُ مِنَ العدمِ إِلَى الوجود، تجاسروا عَلَى إطلاق لفظ الخالق.

احتجَّ أَهْلُ الْحَقِّ بوجوه:

الأول: أنَّ العبدَ لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، ضرورةً أنَّ إيجادَ الشَّيءِ بالقدرة والاختبار لا يكونُ إلا كذلك، واللازم باطلٌ، فإن المشي من موضعٍ إِلَى موضعٍ قد يشتمل عَلَى سَكَنَاتٍ متخلَّلةٍ وعلى حركاتٍ بعضُها أَسْرَعُ وبعضُها أَبْطَأُ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عَنِ العلم، بل لو سُئِلَ لم يعلم، وهذا في أَظهرِ أفعاله.

وأما إِذَا تأملتَ في حركاتِ أعضائه في المشي والأخذِ والبطش ونحو ذلكَ ما يحتاج إليه من تحريكِ العضلات وتمديدِ الأعصاب ونحو ذلكَ فالأمرُ أَظهر.

قوله: (لكان عالماً بتفاصيلها) لأن الخلق إفادة الوجود، وهو مسبوق بالقصد إليه، وقصده إفادة الوجود لا يمكن توجيهه نحو المجهول بوجه، وأما الكسب فليس إفادة الوجود فكيفية القصد والعلم الإجمالي.

قوله: (بل لو سئل) أي: عن تفاصيل فعله وهو في حال المباشرة له لم يعلم مع أن العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول، وبه يندفع الاعتراض المنقول في شرح المواقف مسكوتاً عليه وهو أنه يجوز أن لا يشعر بشعوره أو لا يدوم له الشعور الثاني، وقول إمامنا الشافعي: «القدريّة إذا سلموا العلم خصموا معناه» أنهم إذا سلموا أن الله عالم بوقوع الأشياء على ما هي عليه وبتفاصيلها قبل كونها فإن العبد لا يعلم ذلك كان ذلك دافعاً لشبههم في قولهم: أن العبد يخلق فعله!

ولم يرد الشافعي أنهم منكرون لذلك بل هو يعلم أنهم مسلمون للشقين معاً، وإنما أراد تنبيههم من غفلتهم وتنبيه غيرهم على كيفية الرد عليهم.

قوله: (من تحريك العضلات) العضلة بالعين المهملة والضاد المعجمة مفتوحتين كل لحمة اشتملت على عصبية كما نقل عن الخليل بن أحمد.

الثاني: التَّصَوُّصُ الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٦١) [الصفات: ٩٦] أي عملكم، عَلَى أَنْ ما مصدرية لئلاَّ يحتاجَ إِلَى حذف الضمير، أو معمولُكُمْ عَلَى أَنْ ما موصولة، ويشتمل الأفعال، لأنَّا إذا قلنا: أفعالُ العباد مخلوقةُ الله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعلِ المَعْنَى المصدرِيَّ الذي هُوَ الإيجادُ والإيقاع، بل الحاصلُ بالمصدرِ الذي هُوَ متعلِّقُ الإيجادِ والإيقاع، أعني ما نشاهدُهُ مِنَ الحركاتِ والسَّكناتِ مثلاً.

وللذهولِ عن هذه النكتةِ قد يُتَوَهَّمُ أَنَّ الاستِدْلَالَ بِالآيةِ موقوفٌ عَلَى كونِ ما مصدريةً.

وكقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ أي مُمكن، بدلالةِ العقل، وفعلُ العبدِ شيءٌ ممكن.

قوله: (أي عملكم، على أَنْ ما مصدرية) أي: كما ذهب إليه سيبويه، ويكون المراد بالعمل الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كما قرره الشارح قريباً؛ إذ لو أريد بعملكم معمولكم لدخل في المعمول الأعيان التي يظهر فيها آثار العمل كالسرير بالنسبة إلى النجار، فإن حمل ما في الآية على الأعيان فقط فلا دلالة على المقصود، وإن حمل على الأعيان والأفعال بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر بناء على كونه مشتركاً بينهما لم يكن دليلاً إلا على القول باستعمال المشترك في معناه هكذا قيل، وفيه نظر فإن معمولهم حقيقة هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر؛ أي: الأثر الحاصل بالبحث والتصوير فإن المعنى في المصدرية والموصولة واحد، وليس معنى قولنا: عمل النجار السرير أنه أوجد الخشب والمسامير التي تتركب منها السرير بل بمعنى أنه أحدث في الخشب بواسطة نحته وسمره على الوجه المخصوص الهيئة السريرية فلا اشتراك، ولا إطلاق على الأعيان إلا مجازاً.

قوله: (الذي هو الإيجاد والإيقاع) لأن ذلك أمر اعتباري لا وجود له في الخارج إنما الموجود خارجاً بالفعل؛ بمعنى الحاصل بالمصدر.

قوله: (قد يتوهم) فمن توهم ذلك الإمام الرازي ذهولاً عن هذه النكتة.

وكقوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ [النحل: ١٧] في مقام التمدح بالخالقية، وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة.

لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين !!

لأننا نقول: الإشراف هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى، لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى.

إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالاً منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تُخصى !!

واحتجت المعتزلة: بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، وأن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف

قوله: (وكقوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ [النحل: ١٧]) أي: فمن شأنه الخلق فهو خالق كل شيء من ذات أو صفة أو فعل كمن ليس الخلق في شأنه فلا يستطيع أن يخلق شيئاً من الأشياء، وهذا التعميم للذات وللصفات والأفعال يؤذن به حذف معمول يخلق في الموضعين.

قوله: (بدلالة العقل) فإن العقل يدل على خروج الواجب لذاته.

قوله: (لبطلت قاعدة التكليف) أي: من الأوامر والنواهي إذ لا معنى لطلب إيقاع ما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل في قدرته ولا لطلب الكف عنه ولا معنى للمدح والذم على ذلك ولا للشواب والعقاب عليه، وقد قيل عليه من طرف خصومهم يجوز أن يمدح ويذم، باعتبار كون العبد محلاً للفعل كالمدح بالجمال والذم بالقبح، وأيضاً الشواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو حق خالص له تعالى، وهو سبحانه

والمدح والذم والثواب والعقاب، وهو ظاهر.

والجواب: أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً، وأما نحن فنثبت على ما نحققه إن شاء الله تعالى.

وقد يتمسك: بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك !!

وهذا جهلٌ عظيم، لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء، لا من أوجده، أولاً يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك؟!!!

وربما يتمسك: بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [١٤] ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠].

والجواب: أن الخلق هنا بمعنى التقدير.

لا يسأل عما يفعل فلا يسأل عن كليهما كما لا يسأل عن [...] ^(١) خلق الإحراق عقب مساس النار.



[مسألة القضاء والقدر]

(وَهِيَ) أي أفعال العباد (كلُّها بإرادته ومشِيئته) قد سبق أنَّهما عندنا عبارة عن معنى واحد، (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين، (وقضيته) أي قضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام.

لا يُقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، لأنَّ الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل، لأن الرضا بالكفر كفر.

[مسألة القضاء والقدر]

قوله: (إشارة إلى خطاب التكوين) بناء على القول بأنه سبحانه أجرى عادته فيما إذا أراد وجود شيء أن يقول له: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١٣٧) فإن قوله: كن خطاب وحكم على الشيء المخاطب بها بأن يوجد، وأما على القول بأن معنى الآية تمثيل سرعة وجود الشيء عقب تعلق الإرادة به بسرعة امتثال المخاطب الأمر بالشيء فلا خطاب للتكوين.

قوله: (وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) فسر القضاء بما يقتضي أنه من الصفات الفعلية لا الذاتية، وهو موافق لظاهر قوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢] وهو أحد معاني القضاء لغة، وعليه قول أبي ذؤيب:

وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَضَاهُمَا دَاوُدُ أَوْ صَنَعُ السَّوَابِغِ تَبَعُ

قضاهما: أحكمهما، واعلم أن الذي في شرح المواقف أن قضاء الله تعالى عند

لأننا نقول: الكفرُ مقضيٌّ لا قضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي.

(وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسنٍ وقبحٍ ونفعٍ وضُرٍّ وما يحويه من زمانٍ ومكانٍ وما يترتب عليه من ثوابٍ وعقاب.

والمقصودُ تعميمُ إرادة الله وقدرته لما مر من أن الكلَّ بخلق الله تعالى، وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل:.....

الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وعليه فالفاظ المتن الأربعة؛ وهي: الإرادة والمشيئة والحكم والقضية بمعنى واحد، كرر بالفاظ مختلفة تأكيد وتنبهاً على أن اختلاف هذه الألفاظ في عبارات المصنفين في العقائد ليس لاختلاف معانيها، وقد نظر الشارح في تفسيره إلى الفرار من التكرار.

قوله: (والرضا إنما يجبُ بالقضاءِ دونَ المقضيِّ) أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى، بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي؛ فالصواب على هذا أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر، ويجاب عنه بأن هذا الإيراد غير وارد على تفسير الشارح القضاء بالفعل إذ لا توقف في صحة الرضا بفعل الله، وكذا إن فسر بالإدارة كما في شرح المواقف إذ لا إشكال في صحة تعلق صفة الله تعالى والرضا به، وقد أوضح السيد في شرح المواقف المقام بعبارة حسنة، فقال: إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه، ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محلّيته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لأنه ليس بلزوم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به، باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر، إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء، وأنه باطل إجماعاً.

قوله: (وهو تحديد كل مخلوق... إلى آخره) حاصله أن القدر تحديد صفات المخلوق وأحواله، ويرد عليه تقدير ذات الشيء، والتعريف الجامع للأمرين ما في شرح

فَيَكُونُ الْكَافِرُ مُجْبُورًا فِي كُفْرِهِ وَالْفَاسِقُ فِي فَسَقِهِ، فَلَا يَصَحُّ تَكْلِيفُهُمَا بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ.

قلنا: إِنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفَسْقَ بِاخْتِيَارِهِمَا، فَلَا جَبَرَ، كَمَا أَنَّ تَعَالَى عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفَسْقَ بِالْإِخْتِيَارِ، وَلَمْ يُلْزَمْ تَكْلِيفُ الْمَحَالِ.

المواقف أن المقدر عند الأشاعرة هو إيجاد تَعَالَى الأشياء على قدر مخصوص، وتقدير معين في ذاتها وأحوالها، وفيه أيضا أن القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علم الواجب بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالغاية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر عندهم عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء، والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة من العباد ويشبّون علمه تَعَالَى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

قوله: (فَيَكُونُ الْكَافِرُ مُجْبُورًا فِي كُفْرِهِ وَالْفَاسِقُ فِي فَسَقِهِ) أي: لأن كلاً منهما مراد لله ووقوع خلاف مراده تَعَالَى ممتنع فلا يصح تكليف الكافر بالإيمان والفاسيق بالطاعة لأنه تكليف بما لا يطاق، وقوله في جواب قلنا إِنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفَسْقَ بِاخْتِيَارِهِمَا؛ أي: وكل منهما مقدور للعبد بمعنى أنه يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة وإن لم يكن مقدورا بالفعل للكافر، والقدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً.

قوله: (كَمَا أَنَّ تَعَالَى عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفَسْقَ بِالْإِخْتِيَارِ) أي: ولا يقع إلا ما علمه وهو إلزام للمعتزلة فإنهم يسلمون أن الله تَعَالَى علم الأشياء قبل وقوعها، وأنه لا يقع إلا ما علم، ولأن التكليف بما علم خلافه لا يستلزم محالاً فتقول كما أن التكليف بما علم خلافه من الأفعال الاختيارية لا يستلزم محالاً فكذا التكليف بما أراد خلافه، وقد فسر بعضهم بهذا قول الإمام الشافعي القدريّة إذا سلموا العلم خصموا، وقد قدمنا له تفسيراً آخر قريباً، وكلاهما حسن.

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح، حتَّى قالوا: إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته زعماً منهم أنَّ إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده.

ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسبُ القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جداً.

حُكي عن عمر بن عُبيد أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسيٌّ كان معي في السفينة، فقلت له: لم لا تُسلم؟ فقال: لأنَّ الله لم يُرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت.

فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريدُ إسلامك، ولكنَّ الشياطين لا يتركونك.

فقال المجوسي: فأنا أكونُ مع الشَّريك الأغلب.

وحُكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على صاحب ابن عبَّاد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزَّه عن الفحشاء!!

فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يُجري في ملكه إلا ما يشاء.

قوله: (الشَّريك الأغلب) أجاب المعتزلة عن هذا بأنه تعالى أراد من العباد إيمانهم رغبة منهم واختياراً لا جبراً واضطراً، فلا يلحقه تعالى نقص ولا مغلوية بعدم وقوع ذلك كالملك إذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوها، وهو مردود بأن عدم وقوع هذا المراد نوع من النقص والمغلوية، فلو لم يكن إلا لما فيه من الشناعة، وقد اعترض على كلام أهل السنة السابق بأنه لا يفهم من الإرادة التي لا إجبار معها إلا الرضا، وهو غير مذهب أهل السنة وأجيب بمنع كون الرضا عند أهل السنة هو الإرادة مطلقاً بل هذا مذهب الاعتزال، وإن وافق عليه بعض أهل السنة وإنما الرضا عند أهل السنة الإرادة مع ترك الاعتراض، وقيل: بل الرضا هو ترك الاعتراض فإن ذلك الترك أمر قد يجامع تعلق الإرادة، وقد لا يجامعه، نعم! يمتنع في حقه تعالى تخلف المراد عن تعلق الإرادة عندنا لأنه نقص.

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهي وهو عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مُراداً وكفره غير مُراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مُراداً ويُؤمرُ به، وقد يكون مُراداً ويُنهى عنه لِجِكم ومصالح يحيطُ بها علم الله تعالى، أو لأنَّه ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريد منه.

وقد يتمسك من الجانبين بالآيات، وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

قوله: (وقد يتمسك بالآيات من الجانبين) فمن جانب المعتزلة نحو قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [٣١] [غافر: ٣١]، ومن جانب أهل السنة آيات أدل على المقصود، منها كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥] أن لو شاء الله لهدى الناس جميعاً؛ ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [١٤٩] [الأنعام: ١٤٩]، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَزْهَقَ أَنْفُسَهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [٥٥] [التوبة: ٥٥] فموتهم على الكفر مراد الله تعالى.



[مسألة الجبر والاختيار]

(وللعباد أفعال اختيارية يُثابون بها) إن كانت طاعة (ويُعاقبون عليها) إن كانت معصية، لا كما زعمت

[مسألة الجبر والاختيار]

قوله: (وللعباد أفعال اختيارية... إلى آخره) الضابط لمذاهب الناس في مسألة فعل العبد الاختياري أن المؤثر فيه إما قدرة الله تعالى وحدها مع نفي قدرة العبد وهو مذهب الجبرية، أو مع إثباتها ونفي تأثيرها في إيجاده وهو مذهب الأشعري، وأما قدرة العبد فقط بلا إيجاد واضطرار وهو مذهب المعتزلة، أو على سبيل الإيجاد وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة، ويروى عن إمام الحرمين والمعتمد عنه ما صرح به في الإرشاد ونصره وهو مذهب الأشعري، وأما مجموع القدرتين على أن يتعلقا بأصل الفعل وهو مذهب الأستاذ، فإنه جَوَز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً وهو مذهب القاضي وكلام شيخنا ابن الهمام في المسامرة يميل إليه، والمقصود من عبارة المتن أن للعبد فعلاً ينسب إلى اختياره وقدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الأستاذ، أو كانت مقارنة للفعل لا مؤثرة فيه كما هو مذهب الأشعري.

الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار.

وهذا باطل لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني، ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقة قصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب، بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه.

والنصوص القطعية

تنبيه: هذه المذاهب تجري في جميع أفعال الحيوانات إلا أنه لما كان بعض الأدلة لا يجري في أفعال غير المكلفين خصوا العباد بالذكر.

قوله: (الجبرية) هو بسكون الموحدة نسبة إلى الجبر؛ أي: القهر والاضطرار، وقد تحرك لمزاوجة القدرية.

قوله: (لما صح تكليفه) أي: بالأوامر والنواهي؛ إذ لا معنى لطلب ما لا يكون فعلاً للمأمور ولا داخلاً تحت قدرته لطلب المشي على الأرض والصعود في الهواء من الجماد.

قوله: (ولا ترتب) أي: ولا صح ترتيب استحقاق الثواب والعقاب يرد عليه ما مر من أن كلاً من الثواب والعقاب فعل لله تعالى في خالص حقه ترتب على سبب كسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي، واتجاه سؤال فلا يسأل عن لميتهما^(١) كما لا يسأل عن خلق الإحراق عقب مساس النار.

قوله: (ولا إسناد الأفعال) أي: ولا يصح إسناد الأفعال إلى آخره فإن الأفعال التي يقتضي سابقة قصد واختيار لا تستند حقيقة إلا إذا وجد المقصد والاختيار فلو لم يوجد

(١) هكذا بالأصل.

تنفي ذَلِكَ كقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] إِلَى غيرِ ذَلِكَ.

فإن قيل: بعدَ تعميمِ علمِ الله تعالى وإرادته الجبرَ لازم قطعاً، لأنَّهما إمَّا أن يتعلَّقا بوجودِ الفعل فيجب أو بعده فيمتنع، ولا اختيارَ مع الوجوب والامتناع!!

قلنا: يعلمُ ويريدُ أن العبدَ يفعلهُ أو يتركهُ باختياره، فلا إشكال.

فإن قيل: فيكون فعلهُ الاختياري واجباً أو ممتنعاً، وهذا ينافي الاختيار.

كان أتى النائم بما يشبه الصلاة لم تسند إليه الصلاة حقيقة بخلاف ما لا يستدعي سابقة قصد واختيار؛ مثل: طال الغلام واسود لونه إذ ليس الطول والاسوداد عن قصد واختيار منه، وكذا مثل: مرض ومات يسند حقيقة من غير شرط.

قوله: (تنفي ذَلِكَ) الإشارة إلى ما زعمه الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً؛ لأن النصوص القطعية أثبتت للعبد فعلاً كما في الآيتين اللتين ذكرهما فحاصل كلامه استدلال بالنقل بعد الاستدلال بدليل عقلي.

قوله: (بعدَ تعميمِ علمِ الله) أي: تعميم تعلقه بكل شيء وتعميم إرادته؛ أي: تعلقها بكل ممكن، وهذا السؤال بيان للجبر بالنسبة إلى كل ممكن، والسؤال السابق وهو قوله: (فإن قيل فيكون الكافر مجبور... إلى آخره) بيان للجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط وفي السؤال والجواب هنا تفصيل زائد على ما هناك.

قوله: (فيجبُ) أي: والألزم الحال وهو [انقلاب] ^(١) علمه تعالى جهلاً [وتخلف] ^(٢) المراد عن إرادته تعالى.

قوله: (أو بعده فيمتنع) الأولى أن يقال إن تعلقا بوجوده فيجب، وإلا فيمتنع لأن

(١) هكذا بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

قلنا: ممنوع، فإنَّ الوجوبَ بالاختيار محققٌ للاختيار لا مناف.

وأيضاً منقوض بأفعال الباري جلَّ ذكره، لأنَّ علمه وإرادته متعلقان بأفعاله، فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه.

فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه مُوجداً لأفعاله بالقصد والإرادة،.....

تعلق الإرادة علة الوجود وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول، وعلى هذا المنوال ورد ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وإلا فلا يخفى أن الأعدام الأزلية ليست من متعلقات الإرادة لأنَّ أثر الإرادة حادث.

قوله: (قلنا: ممنوع) أي: كون وجوب أن يفعل بالاختيار ينافي الاختيار ممنوع.

قوله: (وأيضاً منقوض) أي: ما ذكر في السؤال من الدليل المأخوذ من السؤال السابق وهو أن كون الفعل واجباً أو ممتنعاً ينافي الاختيار منقوض بأفعال الباري تعالى إذ لا نزاع في تعلق علمه وإرادته بأفعاله تعالى، وقد كانت كما علم وأراد فلو كان تعلق العلم والإرادة المقتضي لوجوب الفعل منه تعالى منافياً للاختيار، لزم سلب الاختيار في حقه تعالى وهو باطل وفاقاً منا ومنهم، وقد أجيب عن هذا بالفرق بين أفعاله تعالى وأفعال العباد بأن الاختيار هو التمكن من إرادة الضد حال إرادة الشيء لا بعدها، وهذا متحقق في فعل الباري تعالى؛ لأنَّ إرادته تعالى قديمة وقد كان يمكن في الأزل أن يتعلق إرادته تعالى بالترك بدل الفعل، وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له بل تعلقها أولى، كتعلق العلم ولا قبل للأزل بخلاف إرادة العبد فإنها محدثة تفتقر إلى مرجح وهو إرادة يخلقها الله تعالى فيه بلا إرادة واختيار منه، وفي شرح المواقف مزيد تحقيق لهذا المحل، وبالله التوفيق.

قوله: (فإن قيل: لا معنى... إلى آخره) هو متعلق بقول المصنف: (وللعباد أفعال اختيارية... إلى آخره).

وقد سبق أن الله تعالى مستقلٌ بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلومٌ أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب.

وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب،

قوله: (وقد سبق) أي: في قول المصنف: (والله تعالى خالق لأفعال العباد.... إلى آخره).

قوله: (متانته) وبميم مفتوحة فمثناة فوقية ثم نون بعد الألف بمعنى قوته مأخوذ من المتن وهو ما صلب من الأرض وارتفع.

قوله: (مدخلاً) أي: بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب المحض كالإحراق بالنسبة إلى مسيس النار كما هو قاعدة الأشعري لا بالتأثير إذ لا حكم للضرورة فيه بخصوصه.

قوله: (التفصي) هو بالفاء التخلص، قال صاحب ديوان الأدب وهو إسحاق بن إبراهيم الفارابي: التفصي التخلص من موضع ضيق والتفصي يعني بالقاف الاستقصاء.

قوله: (وتحقيقه أن صرف العبد قدرته) أي: بأن يجعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق إرادته بالفعل بمعنى أن تعلقها يصير سبباً لأن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل، ومع خلق تلك الصفة يكون خلق الفعل فصرف العبد القدرة أمر جعله الله سبباً يخلق عقبه الفعل كما يخلق الري عقب الشرب، والشبع عقب الأكل، والإحراق عقب مساس النار للمحل ولو شاء الله تعالى لا قطع المتسبب عن السبب: ﴿قُلْنَا يَنْتَارُ كُفْرِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩] فإيجاد أفعال العباد عندنا منسوب إلى الله تعالى دون واسطة،

وإيجادُ الله تعالى الفعل عقيبَ ذلكَ خلق، والمقدورُ الواحدُ داخلٌ تحتَ قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدورُ الله بجهة الإيجادِ ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدرُ مِنَ المَعْنَى ضروري وإن لم نقدر عَلَى أزيد من ذلكَ في تلخيصِ العبارةِ المفصحة عن تحقيقِ كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد مِنَ القدرة والاختيار، ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل: إنَّ الكسبَ ما وقع بآلةٍ والخلق لا بآلةٍ، والكسبُ مقدورٌ وقعَ في محلِّ قدرته والخلق مقدور وقع لا في محلِّ قدرته، والكسب لا يصح

وعند المعتزلة بواسطة أنه تعالى خلق القدرة على الفعل للعبد فالقدرة بخلق الله وفعل العبد الذي يباشر كسبه بتلك القدرة بخلق العبد وإيجاده لا صنع الله تعالى فيه عندهم.

قوله: (وإيجادُ الله تعالى الفعل عقيب ذلك) قد تقرر أن القدرة مع الفعل فالتعقيب هنا هو التعقيب الذاتي لا الزماني إذ القدرة عندنا مع الفعل.

قوله: (والمقدورُ الواحد داخلٌ تحتَ قدرتين) أي: فلقدرة الله تعالى تعلق به بالتأثير والإيجاد استقلالاً، ولقدرة العبد الضرب الآخر من التعلق وهو المسمى بالكسب.

قوله: (وهذا القدرُ مِنَ المَعْنَى) وهو كون الفرق بين حركة البطش وحركة الارتعاش معلوماً ضرورة بالوجدان، ونحو جامع ما ثبت بالبرهان إلى إثبات تعلق القدرتين بالمقدور الواحد بجهتي الخلق والكسب ضروري؛ أي: معلوم بالضرورة وإن كنا لا نقدر على أكثر من ذلك في الإفصاح عن كنه الكسب لعسر ذلك علينا، وأما كون قول الشارح: (ضروري) معناه أن الضرورة تدعو إلى تقريره كذلك فتكليف لا يلائمه الإتيان بعده بأن الوصلية إذ لو كان المراد ذلك لكان اللائق أن يقال لأننا لا نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة إلى آخره.

قوله: (ولَهُم) أي: الأشعرية بينهما أي بين الخلق والكسب.

قوله: (والخلق لا بآلةٍ) أي: لأن قدرته تعالى على الأشياء بلا علاج كما نشاء في إيجاد الحيوان والنبات وإمساك الأرضين والسموات.

قوله: (والكسبُ مقدورٌ وقع... إلى آخره) يوضحه ما في التلويح، وهو أن حركة

انفرادُ القادر به والخلق يصح انفراده.

فإن قيل: فقد أثبت ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة.

قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما ما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصانع خالقاً لساائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمرٌ إلى شيئين بجهتين مختلفتين كأرضٍ تكون ملكاً لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد يُنسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب.

فإن قيل: فكيف كان كسبُ القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه.

قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم

زيد مثلاً وقعت بخلق الله تعالى في غير مكان قامت به القدرة، وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد، والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر غير قائم به تعالى، وأثر الكاسب صفة في الفعل وهو قائم به، وقوله: (لا في محل قدرته) عبارة قد توهم صحة إطلاق أن ذاته تعالى محل لقدرته ولا يصح ذلك لتنزه ذاته المقدسة عن أن يكون محلاً لشيء، بل يقال صفاته قائمة بذاته بمعنى الاختصاص الناعت كما في شرح المقاصد وغيره.

قوله: (فإن قيل: قد أثبت ما نسبتم إلى المعتزلة) أي: بل الشركة على ما ذهب الأستاذ منكم أقبح؛ لأنه جعل القدرتين معاً مؤثرتين في أصل الفعل، وقد أجيب بمنع ذلك فإن كلاً من المؤثرين على ما ذهب الأستاذ منفرد بما له من دخله في التأثير، فإن تأثير القدرة الحادثة ليس كتأثير القدرة القديمة، بل هو نوع آخر على أن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى إياها مؤثرة، وخلقها إياها كذلك وهو قول الأستاذ ليس أقبح من نفي قدرة الله تعالى بالكلية، ولا يجري في ملكه سبحانه إلا ما يشاء هذا مع أن مذهب الأستاذ غير مرضي عند جمهور الأشاعرة.

لا يخلُق شيئاً إلا وله عاقبةٌ حميدة وإن لم نطلعْ عَلَيْهَا، فجزمنا بأن ما نستقبّحه مِنَ الأفعال قد يكون له فيها حِكْمٌ ومصالح كَمَا فِي خَلْقِ الأجسامِ الخبيثة الضارّة المؤلمة بخلاف الكسب، فَإِنَّهُ قد يفعل الحسنَ وقد يفعلُ القبيحَ، فجعلنا كسبَهُ للقيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب.

(والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلّق المدح في العاجل والثواب في الآجل، والأحسن أن يُفسّر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح.

قوله: (لا يخلُق شيئاً إلا وله عاقبةٌ حميدة وإن لم نطلعْ عَلَيْهَا) قد يقال هذا غير لازم؛ لأنه تعالى لا يسأل عما يفعل ومقتضى هذا أن التعبد الذي لا يعقل معناه يلزم أن يكون فيه حكمة وإن كنا لا نطلع عليها، وقد قرر الشيخ عز الدين أنه يكفي في الحكمة مجرد التعبد والامتحان، وإن لم يكن في الفعل سوى ذلك وهذا هو اللائق بعقيدة أهل السنة، وهي أنه لا حكم للعقل في أفعاله تعالى بحسن ولا قبح لا يسأل عما يفعل ولا علة لفعله سبحانه، وأما ترتب الحكم والمصالح على ما شرعه من الأحكام فهو ترتب ثمرات وفوائد على مثمر ومفيد، وليس هو على وجه اللزوم وعدم الانفكاك فإن ذلك طريق المعتزلة، وهو تشبث منهم بأذيال الفلاسفة في الإيجاب بالذات وإن لم يقولوا به، ولعل هذا الجواب الذي ذكره الشارح إلزامي للمعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح القطبيين، فإن قيل: فقد اجتمعت الأشعرية والمعتزلة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب كما نقل في المواقف وغيره، قلنا: نعم، لكنه عند الأشعرية بمعنى أنه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب، وعند المعتزلة بمعنى أن ما هو قبيح منه عقلاً يتركه، وما هو واجب عليه عقلاً يفعل بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح كما قرر في المواقف وغيره.

قوله: (ليشمل المباح) يقال عليه ويشمل المكروه أيضاً لأنه ليس متعلقاً للذم والعقاب، وهو جرى على اصطلاح المعتزلة فإنهم جعلوا المكروه من قسم الحسن، وأهل السنة أصلح كبير منهم على أنه من قسم القبيح، فإنهم جعلوا المنهي عنه مطلقاً

(برضاء الله تعالى) أي بإرادته من غير اعتراض.

(والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل.

(ليس برضاء) لما عليه من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ﴾

[الزمر: ٧]، يعني أن الإرادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل، والرضا والمحبة الأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.

قبيحًا، ويدخل فيه خلاف الأولى أيضًا، والأحسن ما قاله إمام الحرمين: أن المكروه ليس حسنًا ولا قبيحًا.

قوله: (قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ﴾ [الزمر: ٧]) هذا هو نظم القرآن ووقع

في نسخ من هذا الشرح أن الله لا يرضى وهو تحريف للقرآن فليجنب.



[الكلام في الاستطاعة]

(والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة.

(وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عَرَضٌ يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة.

[الكلام في الاستطاعة]

قوله: (والاستطاعة) أي: القدرة الحادثة وسنذكر مأخذ [التقييد]^(١) بالحادثة في كلام الشارح.

قوله: (خلافاً للمعتزلة) أي: أكثرهم فإن أكثرهم ذهبوا إلى أن القدرة قبل الفعل وتعلق به حينئذ، ويستحيل عندهم تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فمنهم من قال بوجوب بقائها حال وجود الفعل، وإن لم تكن قدرة عليه لامتناع تعلقها به حال وجوده عندهم، ومنهم من نفى وجود بقائها وجواز انتفائها حال وجود الفعل.

قوله: (وهي) أي الاستطاعة حقيقة القدرة؛ أي: نفس القدر فهما بمعنى.

قوله: (وهي) أي القدرة علة للفعل، أي عند صاحب التبصرة، فإنه يرى أنها علة

(١) هكذا بالأصل.

وبالجملة هي صفةٌ يخلقها الله تعالى عند قصدِ اكتسابِ الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصدَ فعلِ الخيرِ خلقَ الله تعالى قدرةَ فعلِ الخيرِ، وإن قصدَ فعلِ الشرِّ خلقَ الله تعالى قدرةَ فعلِ الشرِّ، فكانَ هوَ المضيعُ لقدرةِ فعلِ الخيرِ، فيستحقُّ الذمَّ والعقابَ، ولهذا ذمَّ الكافرينَ بأنهم لا يستطيعونَ السمعَ، وإذا كانتِ الاستطاعةُ عرضاً وجبَ أن تكونَ مقارنةً للفعلِ لازماً لا سابقةً عليه، وإلا لزمَ وقوعُ الفعلِ بلا استطاعةٍ وقدرةٍ عليه لما

عادية بمعنى أن العادة الإلهية اطردت بخلق الفعل مقارناً لها كما في خلق الإحراق عند ملاقة النار، وقال الجمهور: هي شرط عادي كما أن ييس الملاقى للنار شرط للإحراق عادة ويصح أن يقال هي صفة من شأنها التأثير عند صاحب التبصرة ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليها عند الجمهور.

قوله: (وبالجملة) أي: دون نظر إلى تفصيل بين كونها علة وكونها شرط؛ إذ يصح ما ذكره بقوله: (هي صفة... إلى آخره) على كل منهما.

قوله: (فكانَ هوَ المضيعُ لقدرةِ فعلِ الخيرِ) تقصده فعل الشر، وهذا بيان لما يترتب عليه استحقاق الذم والعقاب بترك المكلف الواجبات، وهو ينافي ترتب استحقاق الذم والعقاب بفعل المنهيات على صرف القدرة إلى ارتكاب المنهي، كما سيأتي في شرح قوله ولهذا ذم الكافرون؛ أي في سورة هود بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، فإنهم صرفوا قدرتهم إلى التصام عن الحق الذي جاء به النبي ﷺ فكانوا مضيعين لذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الإصغاء إلى الحق الذي جاء به النبي ﷺ، وكذا في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ صرفوا قدرتهم إلى التعامي عن آيات الله الدالة على صدقه ﷺ فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو صرف النظر إلى الآيات التي أيد بها ﷺ.

قوله: (وإذا كانتِ الاستطاعةُ عرضاً) نبه بالتعبير بالاستطاعة، وبكونها عرضاً على أن الكلام منا ومن المعتزلة في القدرة الحادثة لا القديمة.

قوله: (وإلا لزمَ وقوعُ الفعلِ بلا استطاعة) قيل: لا يخفى أن من لا يقول بتأثير القدرة

مَرَّ مِنْ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ.

فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة.

قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له، ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان.

الحادثة كالأشعرية لا دخل عنده للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها، نعم ينتهض هذا إلزاماً للقائلين بتأثير القدرة الحادثة أعني المعتزلة لما مر من استحالة بقاء الأعراض ويدفع النقض بقدرة الله إذ ليس من قبيل الأعراض بل هي قديمة باقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة، وفي قوله: (لو سلم) إشارة إلى أن على استحالة بقاء الأعراض منعاً، ولك أن تقول بل الاستطاعة دخل عند من لا يقول بتأثير القدرة الحادثة أيضاً لتوقف وجود الفعل على مقارنتها له توقف المشروط على شرطه.

قوله: (فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقب الزوال) أي: بأن تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الأمثال على الاستمرار إلى حال الفعل كما في العلم ونحوه من الأمور التي لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها.

قوله: (وأما إذا جعلتموها) أي: وأما إذا جعلتم القدرة التي بها الفعل هي المثل المتجدد المقارن؛ أي: لا [...] ^(١) كما تفيد صيغة الحصر، فقد اعترفتم بانحصار القدرة التي بها الفعل في المقارنة دون السابقة، واعلم أن كلام الشارح هنا وفي شرح المقاصد يتحصل منه أن الأشعري وغيره من أهل السنة لا يدعون نفي المثل السابق على الفعل بل إن الفعل حاصل بالمقارن دون السابق، وعبارة المواقف تنافي ذلك فإنه قال: «قال الشيخ

(١) غير واضحة بالأصل.

وأما ما يقال: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى أن الفعل إما بتجدد الأمثال وإما باستقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جَوَّزُوا مقارنة الفعل بالقدرة، وإن قالوا بامتناعه لزم التحكُّم والترحُّم بلا مرجح، إذ القدرة بحالها لم تتغيَّر ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الأعراض، فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً وفي الحالة الأولى ممتنعاً؟

ففيه نظر، لأنَّ القائِلينَ بكونِ الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانيَّة، وبأنَّ حدوث كلِّ فعلٍ يجبُ أن يكونَ بقدرةٍ سابقةٍ عليه بالزمانِ البتَّة حتى يمتنع حدوثُ الفعل في زمانِ حدوثِ القدرة مقرونة بجميع الشرائط، ولأنَّه يجوزُ أن يمتنع الفعلُ في الحالةِ الأولى لانتفاء شرطٍ أو وجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط، مع أنَّ القدرة التي هي صفةُ القادرِ في الحالتين على السواء.

القدرة مع الفعل ولا توجد قبله فضلاً عن تعلقها به» وكلام الشارح بهذا الاعتبار محل بحث لكن الوجه أن يؤيد القول بوجود مثل سابق، وقد بسطنا في كتبنا الدرر اللوامع في تحرير شرح جمع الجوامع القول في ذلك فليراجعه من أراهه.

قوله: (وأما ما يقال) أي: جواباً عن السؤال بدل الجواب السابق.

قوله: (لاستحالة ذلك) أي: لأنه يستحيل على الأعراض أن يحدث بها معنى؛ لأنه قيام عرض بعرض وهو ممتنع، واعتراض هذا بأن الممتنع إنما هو الوصف الوجودي أن يجوز أن يحدث بالعرض معنى هو وصف اعتباري مثل رسوخ القدرة.

قوله: (في الحالة الأولى) هي المشار إليها بقوله أول ما يحدث من القدرة.

قوله: (لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانيَّة) أي: بل يقولون إن الاستطاعة يجوز أن تقارن الفعل وأن تسبقه، وهذا خلاف ما في شرح المواقف عن أكثر المعتزلة من أنهم قائلون بأنه يستحيل تعلق القدرة بالفعل حال حدوثه، وقوله: لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية رد للآزم في الشق الأول من شقي التقرير المعبر عنه بما يقال؛ أعني قوله: فقد

وَمِنْ هَاهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ إِنْ أُريدَ بِالاستطاعةِ القدرةُ المستجمعةُ لجميعِ شرائطِ التأثيرِ فالْحَقُّ أَنَّهَا معَ الفعلِ، وإِلَّا فقبله، وَأَمَّا امتناعُ بقاءِ الأعراضِ فمبنيٌّ عَلَى

تركوا مذهبهم، حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة، وقوله: ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لفقد شرط أو وجود مانع إلى آخر رد للآزم في الشق الثاني؛ أعني قوله: لزم التحكم والترجيح من غير مرجح.

قوله: (وَمِنْ هَهُنَا) أي: ومن النظر إلى أنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط.

قوله: (ذَهَبَ بَعْضُهُمْ) هو الإمام الرازي، وحاصل كلام الإمام كما يؤخذ من شرحي المقاصد والمواقف أنه إن أُريدَ بالمقدرة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أم لم يكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده، ولا في جواز تعلقها بالضدين؛ إذ هي بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر، وإن أُريدَ بالقوة التي كملت جهات تأثيرها، فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله، ولا خفاء في امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقاً ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك، قال في شرح المقاصد: «إِلَّا أَنَّ الشَّيْخَ -يعني الأشعري- لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الإيجاد فسرنا التأثير والمبدئية بما يعم الكسب الذي هو شأن القدرة الحادثة، وذلك بحصول الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها، فصار الحاصل أن القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوماً أو معها عادة مقارنة، وبدون ذلك سابقة» انتهى.

وما ذكره الإمام يحصل الجمع بين مذهبي الأشعرية والمعتزلة ويرتفع النزاع، وفي كلام الآمدي أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى، وبهذا يرتفع الإشكال.

قوله: (وَأَمَّا امتناعُ بقاءِ الأعراضِ) هو جواب سؤال يورد على قوله: (وإِلَّا فقبله) بأن

مقدمات صعبة البيان، وهي أَنَّ بقاء الشيء أمرٌ محققٌ زائد عليه، وأنه يمتنع قيامُ العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معاً بالمحل.

ولمَّا استدَلَّ القائلون بكونِ الاستطاعةِ قبلَ الفعلِ بأنَّ التكليفَ حاصلٌ قبلَ الفعلِ ضرورةً أَنَّ الكافرَ مُكَلَّفٌ بالإيمانِ وتاركُ الصَّلَاةِ مُكَلَّفٌ بها بعدَ دخولِ الوقتِ، فلو لم تكنِ الاستطاعةُ متحققةً حينئذٍ لَزِمَ تكليفُ العاجزِ وهو باطل، أشارَ إلى الجوابِ بقوله:

(ويقعُ هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الأسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

يقال قد قدمتم أن سبق القدرة على الفعل يستلزم وقوعه بلا قدرة لامتناع بقاء الأعراض لأنه مبني على مقدمات كل منها قابل للمنع.

قوله: (وهي أَنَّ بقاء الشيء أمرٌ محققٌ زائد عليه) أي: على وجوده، وقد علمت فيما مر في الشرح في الكلام على قوله: (ليس بعرض) أن الحق أنه استمرار لوجود وعدم زواله.

قوله: (وأنه يمتنع قيامهما) أي: قيام الشيء وبقائه معاً بالمحل الواحد بمعنى تبعيتهما له في التحيز إذ لو لم يمتنع ذلك لم يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل يكون كل منهما صفة للمتبوع، والذي بسببه يصعب البيان هو الاعتراض بأن تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعثاً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما.

قوله: (إشارةً إلى الجواب) حاصل الجواب أن الاستطاعة لفظ مشترك يطلق على القدرة الحادثة وعلى سلامة الأسباب؛ أي: الأمور التي خلقها الله تعالى للعبد ليقدر بها على تعاطي الأفعال؛ مثل: العقل والبطش والمشى، والآلات؛ مثل: الزاد والراحلة، هذا هو الظاهر من كلامهم وإن كان يصح إطلاق الآلات على الأمور المذكورة أولاً، والذي يعتمد عليه صحة التكليف هو الاستطاعة بالمعنى الثاني دون الأول، وحكمته أن مناط خلق الله القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل هو سلامة الأسباب فبعد سلامتها لا حاجة من جهة العبد إلا إلى القصد.

فإن قيل: الاستطاعةُ صفةُ المكلف وسلامة الأسباب والآلات ليس صفةً له، فكيف يصحُّ تفسيرُها بها؟

قلنا: المرادُ سلامةُ الأسباب والآلات له، والمكلفُ كما يتَّصفُ بالاستطاعةِ يتَّصفُ بذلك حيثُ يقال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنَّه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة.

(وصحَّةُ التَّكليفِ تعتمدُ هذه الاستطاعة) التي هي سلامةُ الأسباب والآلات، لا الاستطاعةُ بالمعنى الأول.

فإن أُريدَ بالعجزِ عدمُ الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلمُ استحالةَ تكليفِ العاجزِ، وإن أُريدَ بالمعنى الثاني فلا نسلمُ لزومه لجوازِ أن يحصلَ قبلَ الفعل سلامةُ الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقةُ القدرة التي بها الفعل.

قوله: (فإن قيل: الاستطاعةُ صفةُ المكلف) إذ يقال المكلف مستطيع (وسلامة الأسباب والآلات ليس صفة له) إذ لا يصح أن يقال: المكلف سلامة الأسباب، وحاصل الجواب أنه وإن لم يصح الحمل بهو هو فالحمل بمعنى هو ذو هو صحيح؛ إذ يصح أن يقال: المكلف ذو سلامة الأسباب؛ أي: كونه بحيث سلمت أسبابه فإن قيل: بل يصح الحمل بهو هو بأن يقال المكلف سالم الأسباب والآلات فتكون السلامة صفة له، قلنا: قولكم سالم الأسباب والآلات من إضافة الصفة إلى الموصوف؛ أي: المكلف أسبابه سليمة؛ فالسلامة في الحقيقة صفة للأسباب لا للمكلف.

قوله: (فإن أُريدَ بالعجز) أي: في قوله: (لزم تكليفُ العاجز) فلا نسلم استحالة تكليفِ العاجز لأنه إذا كانت [آلات] ^(١) المكلف وأسبابه سليمة، وقصد الفعل خلق الله تعالى له القدرة عند قصده كما جرت به عادته تعالى فلم يكن طلب الفعل منه قبل ذلك محالاً.

(١) هكذا بالأصل.

وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ تعالى حَتَّى إن القدرة المصروفة إِلَى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إِلَى الإيمان، ولا اختلاف إِلَّا في التعلق، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادرٌ عَلَى الإيمان المُكَلَّف به، إِلَّا أَنَّهُ صرف قُدْرَتُهُ إِلَى الكفرِ وَضِيعَ باختياره صرفها إِلَى الإيمان، فاستحقَّ الذم والعقاب.

ولا يَحْفَى أَنْ في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل، لأنَّ القُدْرَةَ عَلَى الإيمانِ في حالِ الكُفْرِ تكونُ قَبْلَ الإيمانِ لا محالة.

فإن أُجِيبَ بأنَّ المراد أَنَّ القدرةَ وإن صَلُحَتْ للضدَّيْنِ لَكِنَّهَا من حيثُ التعلق بأحدهما لا تكونُ إِلَّا معه حَتَّى إنَّ ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به، وَأَمَّا نفسُ القدرة فقد تكونُ متقدمةً متعلقةً بالضدَّيْنِ.

قلنا: هذا مما لا يُتَصَوَّرُ فيه نزاع، بل هُوَ لغوٌ مِّنَ الكلام، فليُتَأَمَّل.

قوله: (وقد يُجاب) أي: عن استدلال القائلين بأن الاستطاعة قبل الفعل، وهو قولهم لو لم تكن القدرة قبل الفعل لزم تكليف العاجز.

قوله: (عند أبي حنيفة) خالفه الأشعري وأكثر الأشاعرة ذهبوا إِلَى أن القدرة الواحدة لا تصلح للضدين بناء منهم على أن القدرة مع الفعل لا قبله عندهم، وإلا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما.

قوله: (لا اختلاف إِلَّا في التَّعَلُّق) أي: تعلق القدرة بالإيمان وتعلقها بالكفر فهما مختلفان.

قوله: (هذا) أي: كون القدرة من حيث تعلقها بالإيمان لا تكون إِلَّا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون إِلَّا معه لا يتصور فيه نزاع لأن المعتزلي وغيره لا ينازع أحد منهم في كون القدرة متى قيد تعلقها بحيثية تقيد بها.

قوله: (بَلْ هُوَ لغوٌ مِّنَ الكلام) أي: بمنزلة قولك: السماء فوقنا.

[الكلام في التكليف]

(ولا يُكَلَّفُ العبدُ لِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ) سواءً كَانَ مُمتنعاً في نفسه كجمع بين الضدين أو ممكناً في نفسه لكن لا يمكنُ للعبد كخلق الجسم، وأمّا ما يمتنعُ بناءً عَلَى أن الله تعالى علم خلافه أو أرادَ خلافه كإيمانِ الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التَّكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظرِ إِلَى نفسه، ثمَّ عدم التكليف بما لَيْسَ في الوُسْعِ متفقٌ عليه، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].....

[الكلام في التكليف]

قوله: (ولا يُكَلَّفُ العبدُ مَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ) أي: لا يقع تكليفه بذلك سواء كان ذلك ممْتنعاً في نفسه... إلى آخر كلامه، ومحصله مع التحرير أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع:

الأول: ما هو محال عقلاً وعادة كالجمع بين الضدين.

الثاني: ما هو ممكن عقلاً محال عادة؛ كالمشي من الزمن، والطيران من الإنسان، ومثله الشارح بخلق الجسم فإنه في نفسه ممكن لأن الله تعالى قد فعله غير أنه ممْتنع على سواء عادة، والأدب التمثيل بغيره.

الثالث: ما هو محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه وإن كان مع القطع عن ذلك ممكناً ولم يقع التكليف بالأولين، وقد حكى الشارح فيه الاتفاق ووقوع التكليف بالثالث

والأمر في قوله تعالى: ﴿أَنِتُّوْنِي بِأَسْمَاءَ هَؤُلَاءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتعجيز دون التكليف، وقوله تعالى حكايةً عن حال المؤمنين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم،

اتفاقاً، وقد نبه الشارح على أن مراد المتن عدم وقوع التكليف بالأولين منتقدة؛ ففي المحصول للإمام وغيره من كتب أصول الفقه حكاية الخلاف في التكليف بهما، وذكر من أدلة القائلين بالوقوع أنه تعالى كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الرسول في جميع ما جاء به عن الله، ومنه أنه لا يؤمن لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] فقد كلف بأن يصدقه في أنه لا يصدقه، وهو محال لأنه تكليف بالجمع بين الضدين، وقد أجيب بأن المحال تصديقه بخصوص أنه لا يؤمن، وأما يكلف به إذا بلغه ذلك الخصوص، ولم يقصد شرعاً إبلاغه إياه، فبلوغه إياه ممنوع، وأما قبل بلوغه إياه، فالواجب هو التصديق الإجمالي إذ الإيمان هو التصديق إجمالاً فيما علم إجمالاً وتفصيلاً، ولا استحالة في التصديق الإجمالي.

قوله: (والأمر في قوله تعالى: ﴿أَنِتُّوْنِي بِأَسْمَاءَ هَؤُلَاءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتعجيز دون التكليف) سؤال تقريره أن قوله تعالى: ﴿أَنِتُّوْنِي بِأَسْمَاءَ هَؤُلَاءِ﴾ تكليف بما لا يطاق، وقد وقع في كتاب الله والجواب منع كون الأمر في الآية للتكليف، بل هو للتعجيز وهو أحد معاني صيغة أفعل كما قرر في محله من كتب الأصول، وكذا قوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] يتشبه به لوقوع التكليف بما لا يطاق إذ لا يدعي بدفع ما لم يقع لا والجواب أنه ليس المراد بقوله: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾ ولا تكلفنا إنما المراد الدعاء؛ لأن لا يوصل إليهم من العوارض ما لا يحملونه فإن قيل: هذا تأويل المعتزلة للآية فإنهم قالوا: المراد ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾ عذابك الذي لا نطقه؛ أي: الذي يشق علينا مشقة شديدة فحملوا نفي الطاقة على المشقة الشديدة، وأهل السنة حملوا الطاقة على حقيقتها؛ أعني القدرة فكان معني الآية عندهم الدعاء بدفع تكليف ما لا يطاق، قلنا: عبارة الشارح يصح حمل الطاقة منها على القدرة، ويكون المعنى: ولا تحملنا من

وإنَّما النزاعُ في الجوازِ فمنعه المعتزلة بناءً على القبحِ العقلي، وجَوَزَهُ الأشعريُّ لأنَّه لا يقبَحُ مِنَ اللَّهِ تعالى شيءٌ.

وقد يُستدلُّ بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ عَلَى نفي الجواز، وتقديره: أَنَّهُ لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال، ضرورة أن استحالة اللّازم توجب استحالة الملزوم، تحقيقاً لمعنى اللّزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو مُحال، وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق عِلْمُ اللَّهِ تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه.

وحلُّها أَنَّا لا نسلّم أن كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه مُحال، وإنَّما يجبُ ذَلِكَ لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلَّا لجازَ أن يكون لُزومُ المُحال بناءً

العوارض ما يهلكنا [...]^(١)، لكن لم ينقل هذا في عبارات علماء التفسير من الصحابة والتابعين فيما وقفت عليه بخلاف تفسير أهل السنة التحميل بالتكليف، وإن المراد تكليف ما لا يطاق فإن معناه منقول عن الضحاك، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وحينئذ نقول السائل أنه لا يدعي برفع ما لا يقع لأحد ممنوع؛ إذ الغرض أن وقوعه جائز عقلاً.

قوله: (وإنَّما النزاعُ في الجواز) في أنه هل يجوز عقلاً التكليف بالنوعين الأولين، وهما الممتنع في نفسه والممتنع عادة مع كونه ممكناً في نفسه عقلاً.

قوله: (لأنَّه لا يقبَحُ مِنَ اللَّهِ تعالى شيءٌ) لأنه تعالى لا يسأل عما يفعل.

قوله: (أو إرادته أو إخباره) هو بموحدة بعد الخاء المعجمة، وفي بعض النسخ اختياره بمثناة فوقية ثم بمثناة تحتية وكأنه تحريف من ناسخ إذ الاختيار بمعنى الإرادة.

قوله: (وإنَّما يجبُ ذلك) أي: انتفاء لزوم المحال من فرض وقوع الممكن في نفسه.

قوله: (لو لم يعرض له الامتناع بالغير) أي: وقد عرض هنا الامتناع بسبب تعلق علم

(١) غير واضح بالأصل.

عَلَى الامتناع بالغير، ألا يرى أَنَّ اللهَ تعالى لما أوجد العالمَ بقدرته واختياره فعدُّهُ ممكنٌ في نفسه مع أَنَّهُ يلزَمُ من فرضِ وقوعِهِ تَخَلُّقُ المَعْلُولِ عن علَّتِهِ التَّامَّةِ، وهو محال.

والحاصل أَنَّ الممكنَ في نفسه لا يلزَمُ من فرضِ وقوعِهِ مُحَالٌ بالنَّظَرِ إِلَى ذاته، وأَمَّا بالنَّظَرِ إِلَى أمرٍ زَائِدٍ عَلَى نفسه فلا نسلم أَنَّهُ لا يستلزمُ المُحَال.

(وما يوجدُ مِنَ الألمِ في المضروبِ عَقِيبَ ضربِ إنسانٍ والانكسارِ في الزجاجِ عَقِيبَ كسرِ إنسانٍ) قيد بذلك ليصحَّ محلاً للخلافِ في أَنَّهُ هل للعبدِ صنعٌ فيه أم لا، (وما أَشَبَّهُهُ) كالموتِ عَقِيبَ القتلِ (كُلُّ ذَلِكَ مخلوقٌ لله تعالى) لما مرَّ أَنَّ الخالقَ هُوَ اللهُ تعالى وحدهُ، وَأَنَّ كُلَّ المُمَكِّنَاتِ مستندةٌ إِلَيْهِ لا واسطة.

والمعتزلةُ لما أسندوا بَعْضَ الأفعالِ إِلَى غيرِ الله تعالى قولاً: إِنْ كَانَ الفعلُ صادراً عَنِ الفاعلِ لا بتوسُّطِ فعلٍ آخرَ فهو بطريقِ المباشرةِ وإلا فبطريقِ التَّوْلِيدِ، ومعناه أَنَّ يوجبَ الفعلُ لفاعلِهِ فعلاً آخرَ كحركةِ اليدِ توجبُ حركةَ المفتاحِ، فالألمُ متولِّدٌ مِنَ الضربِ والانكسارِ مِنَ الكسرِ وليساً مخلوقينِ لله تعالى، وعندنا الكلُّ بخلقِ الله تعالى.

(لَا صُنْعَ للعَبْدِ فِي تَخْلِيْقِهِ) والأوَّلَى أَن لا يقيد بالتخليقِ، لأنَّ مَا يُسَمُّونَهُ متولِّداتٍ

الله تعالى بخلافه ككونِ أبي لهب لا يؤمن، ولو صحَّ تقرير هذه الشبهة للزم أَن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان لإخباره تعالى بأنهم لا يؤمنون وتكليفهم بذلك جائز اتفاقاً بل واقع كما مرَّ.

قوله: (عن علَّتِهِ التَّامَّةِ) هي تحقق السبب والشرط وانتفاء المانع.

قوله: (قيد بذلك) أي: قيد الضرب بكونه ضرب إنسان والكسر بكونه كسر إنسان يصلح محلاً للخلاف إذ الانكسار الحاصل بسقوط الزجاج على حجر مثلاً بخلق الله تعالى وفاقاً.

قوله: (والأوَّلَى أَن لا يقيد بالتخليق) أي: بل يقال لا صنع للعبد فيه؛ أي: لا بالتخليق ولا بالاكتساب.

لا صُنِعَ للعبدِ فيه أصلاً، أمّا التخليقُ فلاستحالته من العبد، وأمّا الاكتسابُ فلاستحالة اكتسابِ العبدِ ما ليس قائماً بمحلّ القدرة، ولهذا لا يتمكّن العبد من عدم حصولها بخلافِ أفعاله الاختيارية.

(والمَقْتُولُ مَيِّتٌ بأجله) أي الوقت المقدّر لموته، لا كما زعم بعض المعتزلة من أنّ الله تعالى قد قطعَ عليه الأجل.

لنا أنّ الله تعالى قد حكمَ بأجلِ العبادِ على ما علم من غير تردّد، وبأنّه ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَحْزِرُونَ سَاعَةً.....﴾

قوله: (ولهذا لا يتمكّن العبد من عدم حصولها) أي: المتولدات وهي الآثار السابق ذكرها من الألم والانكسار وما أشبهها، وذلك معلوم ضرورة بالوجدان فإن من ضرب منا نفسه مثلاً وقصد أن لا يحصل له ألم لم يقدر على ذلك فما أورد من أن عدم تمكن العبد قبل مباشرته السبب ممنوع وبعدها لا ينافي كون المتولد مكتسباً بواسطة السبب كلام لا يلاقي مقصود الشارح.

قوله: (أي الوقت المقدّر لموته) أي: الذي قدره الله تعالى لموته وعلم وقوعه فيه وموته حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً، قال في شرح المقاصد: ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وأن لا يموت من غير قاطع بامتداد العمر، ولا بالموت بدليل القتل.

قوله: (من أنّ الله تعالى قد قطعَ عليه الأجل) كذا في نسخ هذا الشرح، وهو غلط والصواب في النقل عنهم كما في المواقف وشرح المقاصد وغيرهما: إن القاتل قد قطع عليه الأجل؛ لأن قاعدتهم أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأن المتولد من الأفعال التي يباشرونها كالموت المولد من القتل أيضاً ليس مخلوقاً له تعالى عن ذلك، وعند هؤلاء القائلين بأن القاتل قد قطع عليه الأجل أنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي قدر له؛ فالقاتل عندهم غير الأجل الذي قدره الله تعالى له بتقديم الموت عليه.

وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٤٩﴾ [يونس: ٤٩].

واحتجَّت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر، وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحقَّ القاتل ذمًّا ولا عقاباً ولا ديةً ولا قصاصاً،

قوله: (﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩]) عطف على جملة الشرط لا على جملة الجزاء، فلا تقيد بالشرط فيكون المعنى: ولا يستقدمون على أجلهم قبل مجيئه؛ أي: لا يتقدم موتهم عليه.

قوله: (واحتجَّت المعتزلة) اعلم أن المعتزلة يدعون الضرورة في تولد الموت من فعل القاتل وفي بقاءه لولا القتل، ويستشهدون له بدم القاتل وكونه جانيًا، ولما ذكروا هذا الاستشهاد في معرض الاحتجاج أطلق الشارح عليه لفظ الاحتجاج.

قوله: (بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر) كحديث أنس في الصحيحين^(١) يرفعه: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسَاطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» ومعنى ينسأ له في أثره: يؤخر له في أجله؛ إذ الحديث في مسند أحمد بسند صحيح بلفظ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُمَدَّ لَهُ فِي عُمُرِهِ، وَيَزَادَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، فَلْيَبِرَّ وَالِدَيْهِ، وَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» وكحديث ابن ماجه وابن حبان في صحيحه واللفظ له عن ثوبان يرفعه^(٢): «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُحَرِّمُ الرِّزْقَ بِالذَّنْبِ يُصِيبُهُ، وَلَا يُرَدُّ الْقَدَرُ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ» ورواه الترمذي^(٣)

(١) أخرجه البخاري (٣/ ٧٣ رقم ٢٠٦٧)، ومسلم (٨/ ٨ رقم ٢٥٥٧)

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢/ ١٣٣٤، رقم ٤٠٢٢)، قال البوصيري (٤/ ١٨٧): هذا إسناد حسن. والحكيم (٣/ ٢٣٢). وأخرجه أيضًا: أحمد (٥/ ٢٨٠، رقم ٢٢٤٦٦)، والرويانى (١/ ٤٠٨، رقم ٦٢٦)، والطبرانى (٢/ ١٠٠، رقم ١٤٤٢)، والحاكم (١/ ٦٧٠، رقم ١٨١٤) وقال: صحيح الإسناد. والبيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٢٥٨، رقم ١٠٢٣٣).

(٣) أخرجه الترمذي (٤/ ٤٤٨، رقم ٢١٣٩) وقال: حسن غريب. والطبرانى (٦/ ٢٥١، رقم ٦١٢٨). وأخرجه أيضًا: البزار (٦/ ٥٠٢، رقم ٢٥٤٠).

إذ ليس موتُ المقتول بخلقه ولا بكسبه.

والجواب: أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة، فنُسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناءً على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة.

وعن الثاني: أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدٌ لارتكابه المنهي، وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعلُ القاتل كسباً، وإن لم يكن له خلقاً، والموت قائمٌ بالميت مخلوق لله تعالى، لا صنَع فيه للعبدِ تخليقاً ولا اكتساباً.

عن سلمان يرفعه بلفظ: «لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ^(١) إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ».

قوله: (إذ ليس موتُ المقتول بخلقه) أي: بخلق القاتل ولا بكسبه هذا من المعتزلة على وجه الإلزام لأهل السنة، وإلا فاعتقاد المعتزلة أن المقتول تولد موته من فعل القاتل فهو من أفعاله عندهم.

قوله: «والجواب عن الأول... إلى آخره» أورد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي إلى تعدد الأجل، وهو خلاف ما سيأتي من أن الأجل واحد واللائق ما في شرح المقاصد من الجواب بأن الأحاديث خبر آحاد، وهو لا يعارض الآيات القطعية أو المراد

(١) الْقَضَاءُ: هُوَ الْأَمْرُ الْمُقَدَّرُ، وَتَأْوِيلُ الْحَدِيثِ أَنَّهُ إِنْ أَرَادَ بِالْقَضَاءِ مَا يَخَافُهُ الْعَبْدُ مِنْ نُزُولِ الْمَكْرُوهِ بِهِ وَتَوَقُّعِهِ، فَإِذَا وَفَّقَ لِلدُّعَاءِ، دَفَعَهُ اللَّهُ عَنْهُ، فَتَسْبِيحُهُ قَضَاءً مَجَازٌ عَلَى حَسَبِ مَا يَعْتَقِدُهُ الْمُتَوَقِّعُ عَنْهُ، يَوْضَحُهُ قَوْلُهُ - ﷺ - فِي الرَّقَى: «هُوَ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ»، وَقَدْ أَمَرَ بِالتَّداوِي وَالِدُّعَاءِ، مَعَ أَنَّ الْمُقَدَّرَ كَائِنْ لِيَخْفَاهُ عَلَى النَّاسِ وَجُودًا وَعَدَمًا.

وإن أَرَادَ بِرَدِّ الْقَضَاءِ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ حَقِيقَتُهُ تَهْوِينُهُ وَتَيْسِيرُ الْأَمْرِ حَتَّى كَأَنَّهُ لَمْ يَنْزِلْ يُؤَيِّدُهُ مَا أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ إِبْنِ عُمَرَ «أَنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ مِمَّا نَزَلَ وَمِمَّا لَمْ يَنْزِلْ».

وَقِيلَ: الدُّعَاءُ كَالْتَّرَسِ، وَالبَلَاءُ كَالسَّهْمِ، وَالْقَضَاءُ أَمْرٌ مُبْهَمٌ مُقَدَّرٌ فِي الْأَزَلِ. تحفة الأحوذى - (ج ٥ / ص ٤٢٧).

ومبنى هذا على أن الموت وجوديٌّ بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢] والأكثرُونَ عَلَى أَنَّهُ عَدَمِيٌّ، وَمَعْنَى خَلَقَ الْمَوْتَ قَدْرُهُ.

(والأجل واحد) لا كما زعم الكعبيُّ أَنَّ للمقتولَ أَجلين: القتل والموت، وأَنَّهُ لو لم يُقتل لعاشَ إِلَى أَجله الذي هُوَ الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أَنَّ للحيوان أَجلاً طبعياً وهو وقتُ موته بتخلُّل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وأَجَلاً اختراميةً عَلَى خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض.

(والحرام رزق) لأنَّ الرِّزْقَ اسمٌ لما يسوقه الله تعالى إِلَى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً، وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان، لخلوّه عن مَعْنَى الإضافة إِلَى الله تعالى، مع أَنَّهُ معتبرٌ في مفهوم الرزق.

وعند المعتزلة الحرامُ ليس برزق، لأنَّهم فسَّروه تارة

الزيادة بحسب البركة والخير كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني.

قوله: (ومبنى هذا) في الحي تضاد الحياة، ومعنى كونه عديمًا كما عليه الأكثر أَنه عدم الحياة عما اتصف بها، وعلى هذا التفسير يكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة، وعلى الأول تقابل التضاد.

قوله: (لا كما زعم الكعبيُّ) وهو خلاف ما قدمه الشارح من قول بعض المعتزلة فإنه ينبىء أن الأجل واحد وأنه قطع بالقتل.

قوله: (اختراميةً) أي: تخرم الإنسان بمعنى أنها تقتطعه عن أَجله الطبيعي ويقربون ذلك بالتمثيل بالسراج إذا سلم من الآفات العارضة استمر إيقاده إِلَى أن يفنى ذهنه، وإن عرض له عارض أطفأه.

قوله: (فيأكله) هي عبارة المواقف؛ والمراد: يتناوله، وقد اشتهر استعمال الأكل في مطلق تناول، والأولى ما في المقاصد وشرحه من تعريف الرزق بأنه ما ساقه الله تعالى إِلَى الحيوان مما ينتفع به؛ إذ يشمل مع المأكول الملبوس وغيره وذلك يوافق إطلاق

قوله تعالى: ﴿وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، وقوله ﷺ: «لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللَّهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ»^(١) رواه مسلم^(٢).

(١) قال الحَنَفِيَّةُ: الْمُرَادُ نَهْيُ الْحَاضِرِ أَنْ يَبِيعَ لِلْبَادِي فِي زَمَنِ الْغَلَاءِ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ أَهْلُ الْبَلَدِ، وَقَالَ غَيْرُهُمْ: صُورَتُهُ أَنْ يَجِيءَ الْبَلَدَ غَرِيبٌ يَسْلَعُ بِهِ يُرِيدُ بَيْعَهَا بِسَعْرِ الْوَقْتِ فِي الْحَالِ، فَيَأْتِيهِ بَلَدِيٌّ فَيَقُولُ لَهُ: صَعَهُ عِنْدِي لِأَبِيعَهُ لَكَ عَلَى التَّدْرِيجِ بِأَعْلَى مِنْ هَذَا السَّعْرِ، فَجَعَلُوا الْحُكْمَ مَنُوطًا بِالْبَادِي وَمَنْ شَارَكَهُ فِي مَعْنَاهُ. وَإِنَّمَا ذُكِرَ الْبَادِي فِي الْحَدِيثِ لِكُونِهِ الْغَالِبِ، فَأُلْحِقَ بِهِ مَنْ يَشَارِكُهُ فِي عَدَمِ مَعْرِفَةِ السَّعْرِ الْحَاضِرِ وَإِضْرَارِ أَهْلِ الْبَلَدِ بِالْإِشَارَةِ عَلَيْهِ بِأَنْ لَا يُبَادِرَ بِالْبَيْعِ، وَهَذَا تَفْسِيرُ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ،

وَجَعَلَ الْمَالِكِيَّةُ الْبَدَاةَ قِيْدًا، وَعَنْ مَالِكٍ لَا يَلْتَحِقُ بِالْبَدَوِيِّ فِي ذَلِكَ إِلَّا مَنْ كَانَ يُشَبِّهُهُ، فَأَمَّا أَهْلُ الْفَرَى الَّذِينَ يَعْرِفُونَ أَثْمَانَ السَّلَعِ وَالْأَسْوَاقِ فَلْيُسَوِّقُوا دَاخِلِينَ فِي ذَلِكَ، قَالَ ابْنُ الْمُنْذِرِ: اخْتَلَفُوا فِي هَذَا النَّهْيِ، فَالْجُمْهُورُ أَنَّهُ عَلَى التَّحْرِيمِ بِشَرْطِ الْعِلْمِ بِالنَّهْيِ وَأَنْ يَكُونَ الْمَتَاعُ الْمَجْلُوبُ مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَأَنْ يَعْرِضَ الْحَضَرِيُّ ذَلِكَ عَلَى الْبَدَوِيِّ، فَلَوْ عَرَضَهُ الْبَدَوِيُّ عَلَى الْحَضَرِيِّ لَمْ يَمْنَعْ.

وَرَأَى بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ عُمُومَ الْحَاجَةِ، وَأَنْ يَظْهَرَ بَيْعُ ذَلِكَ الْمَتَاعِ السَّعَةِ فِي تِلْكَ الْبَلَدِ، قَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ: أَكْثَرُ هَذِهِ الشُّرُوطِ تَدَوُّرٌ بَيْنَ اتِّبَاعِ الْمَعْنَى أَوْ اللَّفْظِ، وَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُنْظَرَ فِي الْمَعْنَى إِلَى الظُّهُورِ وَالْخَفَاءِ، فَحَيْثُ يَظْهَرُ يُخَصَّصُ النَّصُّ أَوْ يُعَمَّمُ، وَحَيْثُ يَخْفَى فَاتِّبَاعُ اللَّفْظِ أَوْكَلِي، فَأَمَّا إِسْتِرَاطُ أَنْ يَلْتَمِسَ الْبَلَدِيُّ ذَلِكَ، فَلَا يَقْوَى لِعَدَمِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ، وَعَدَمِ ظُهُورِ الْمَعْنَى فِيهِ، فَإِنَّ الضَّرَرَ الَّذِي عُلِّلَ بِهِ النَّهْيُ لَا يَفْتَرِقُ الْحَالُ فِيهِ بَيْنَ سُؤَالِ الْبَلَدِيِّ وَعَدَمِهِ، وَأَمَّا إِسْتِرَاطُ أَنْ يَكُونَ الطَّعَامُ مِمَّا تَدْعُو الْحَاجَةُ إِلَيْهِ، فَمَتَوَسَّطٌ بَيْنَ الظُّهُورِ وَعَدَمِهِ، وَأَمَّا إِسْتِرَاطُ ظُهُورِ السَّعَةِ، فَكَذَلِكَ أَيْضًا لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مَجَرَّدَ تَقْوِيَةِ الرِّيحِ وَالرَّزْقِ عَلَى أَهْلِ الْبَلَدِ، وَأَمَّا إِسْتِرَاطُ الْعِلْمِ بِالنَّهْيِ فَلَا إِشْكَالَ فِيهِ، وَقَالَ الشُّبْكِيُّ: شَرْطُ حَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهِ مُعْتَبَرٌ، وَلَمْ يَذْكُرْ جَمَاعَةٌ عُمُومَهَا وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ الرَّافِعِيُّ تَبَعًا لِلْبَغَوِيِّ وَيَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ. وَاخْتَلَفُوا أَيْضًا فِيمَا إِذَا وَقَعَ الْبَيْعُ مَعَ وُجُودِ الشُّرُوطِ الْمَذْكُورَةِ، هَلْ يَصِحُّ مَعَ التَّحْرِيمِ أَوْ لَا يَصِحُّ؟ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمَشْهُورَةِ. فَنَحْ بَارِي

(ج ٦/ ص ٤٨٤).

(٢) أخرجه مسلم (٣/ ١١٥٧، رقم ١٥٢١).

بمملوكٍ يأكله المالك، وتارةً بما لا يمنعُ مِنَ الانتفاع به، وذلك لا يكونُ حلالاً.

لكن يلزم عَلَى الأوَّلِ أَنْ لا يكون ما يأكله الدوابُّ رزقاً، وعلى الوجهين: أَنْ مَنْ أَكَلَ الحرام طَوَّلَ عُمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً.

ومَبْنَى هذا الاختلاف عَلَى أَنْ الإضافة إِلَى الله تعالى معتبرة في مَعْنَى الرِّزْق، وَأَنَّهُ لا رازقَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ، وَأَنَّ العبدَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ والعقابَ عَلَى أَكْلِ الحرام، وما يكونُ مُسْتَنْدأً إِلَى اللهِ تعالى لا يكونُ قبيحاً، ومرتكبه لا يستحقُّ الذَّمَّ والعقاب.

والجوابُ: أَنَّ ذَلِكَ لسوءِ مباشرةِ أسبابه باختياره.

قوله: (بِمَمْلُوكٍ يَأْكُلُهُ الْمَالِكُ) المراد بالمملوك المَجْعُولُ ملكاً بمعنى أَنْ الشرع أذن في التصرف فيه، وإلا لخلي عن معنى الإضافة إِلَى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيأتي في الشرح.

قوله: (لكن يلزمُ عَلَى الأوَّلِ أَنَّهُ لا يكونُ ما تَأْكُلُهُ الدوابُّ رزقاً) أي: وهو خلاف قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

قوله: (وعلى الوجهين: أَنْ مَنْ أَكَلَ الحرام طَوَّلَ عمره لم يرزقه الله أصلاً) أي: وهو خلاف إجماع الأمة قبل ظهور المعتزلة.

قوله: (وَأَنَّهُ لا رازقَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ) هو الذي عليه أهل السنة، أما المعتزلة فعندهم أَنْ ما أَتَى العبد بسعيه من المباح فهو الرازق له، وما أَتاه من المباح بغير سعي منه؛ فالله تعالى هو الرازق له.

قوله: (والجوابُ أَنَّ ذَلِكَ) أي: استحقاق مرتكبة الذم والعقاب لسوء مباشرة أسباب الرزق باختياره، وحاصل الجواب منع المقدمة الأخيرة؛ أي أَنْ مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والمذكور سند المنع وبيانه أَنْ الله تعالى وعد الرزق مطلقاً، وأمر بطلبه من جهة حله بقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨] فإذا طلبه العبد من غير

(وكلُّ يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً) لحصول التَّغْذِي بهما جميعاً.
 (ولا يتصوَّرُ أن لا يأكلَ إنسانٌ رزقه أو يأكلَ رزقَ غيره) لأنَّ ما قدَّره الله غذاء
 لشخصٍ يجبُ أن يأكله ويمتنعُ أن يأكله غيره، وأمَّا بمعنى الملك فلا يمتنع.

جهته حله لحرصه وهواه عوقب على سوء اختياره ومخالفة أمر مولاه سبحانه على أنَّ
 نقول إرادة القبيح ليست قبيحة على ما يدعونه فالمسوق قبيح والسوق غير قبيح.

قوله: (لحصول التَّغْذِي) أي: ونحوه من الارتفاع فاللبس والسكنى، ومثله يقال في
 قوله عد الشخص أي: أو لباساً أو مسكناً.

قوله: (ولا يتصوَّرُ أن لا يأكلَ إنسانٌ رزقه) ينبه على ذلك أحاديث منها حديث جابر
 أن النبي ﷺ قال: «أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، فَإِنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى
 تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا وَإِنْ أَبْطَأَ عَنْهَا، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، خُذُوا مَا حَلَّ، وَدَعُوا مَا
 حَرَّمَ» رواه ابن ماجه^(١) واللفظ له والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم.



(١) أخرجه ابن ماجه (٧٢٥ / ٢)، رقم (٢١٤٤) قال البوصيري (٨ / ٣): هذا إسناد ضعيف.

[الكلام في الهداية والإضلال]

(والله تعالى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) بِمَعْنَى خَلَقَ الضَّلَالَةَ وَالْاهْتِدَاءَ، لِأَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ.

وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أَنَّهُ لَيْسَ الْمَرَادُ بِالْهُدَايَةِ بَيَانَ طَرِيقِ الْحَقِّ، لِأَنَّهُ عَامٌّ فِي حَقِّ الْكُلِّ، وَلَا الْإِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وَجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا أَوْ تَسْمِيَتِهِ ضَالًّا، إِذْ لَا مَعْنَى لِتَعْلِيْقِ ذَلِكَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى.

نعم قد تُضَافُ الْهُدَايَةُ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُجَازًا بِطَرِيقِ التَّسْبُّبِ، كَمَا تُسْنَدُ إِلَى

[الكلام في الهداية والإضلال]

قوله: (وفي التقييد) أي: بالمشيئة إشارة إلى أن ليس الهداية بمعنى البيان ولا بمعنى الدعاء؛ لأن البيان عام وكذا الدعاء، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ [يونس: ٢٥] بحذف المعمول المؤذن بالعموم، وأيضًا لو حمل على البيان أو الدعاء فانت المقابلة بين الهداية والإضلال.

قوله: (قد تُضَافُ الْهُدَايَةُ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُجَازًا) كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَهْدِيكَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] كما تسند إلى القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

القرآن، وقد يُسندُ الإضلالُ إِلَى الشيطان مجازاً كَمَا يُسندُ إِلَى الأصنام.

ثُمَّ المذكورُ في كلام المشايخ أَنَّ الهدايةَ عندنا خلقُ الاهتداء، وعند المعتزلة بيانُ طريقِ الصواب، وهو باطلٌ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللهم اهْدِ قَوْمِي»^(١) مع أَنَّهُ بَيَّنَّ الطريقَ ودَعَاهُم إِلَى الاهتداء.

قوله: (وقد يُسندُ الإضلالُ إِلَى الشيطان مجازاً) في نحو قوله تعالى حكاية عنه: ﴿وَلَا ضَلَّ عَنْهُمْ﴾ [النساء: ١١٩]، (كما يُسندُ إِلَى الأصنام) في نحو قوله تعالى حكاية: ﴿رَبِّ إِنَّنَّ أَضَلَّلْنَا كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦].

قوله: «ومثل هداه الله فلم يهتدي»^(١) مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء، ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [فصلت: ١٧]، أي: دللناهم وبيننا لهم قال ابن عطية: «قال المفسرون: معناه بينا لهم» وقال إمام الحرمين: «معناه دعوناهم فاستحبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى».

قوله: (وهو باطلٌ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]) ولوجوه آخر منها أَنَّ الناسَ منهم المهتدي والضال مع أَنَّ البيانَ يعم الكل، ومنها أَنَّ في تفسيرهم الهدى بالبيان فوات قاعدة المطاوعة، ومنها أَنَّ من صفات المدح كون الإنسان مهدياً، وليس ذلك إلا بمعنى حصول الهداية له لا بمعنى كونه مبيئاً له.

قوله: (ولقوله ﷺ: «اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي»)^(٢) أي: لأن الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع أَنَّ البيانَ لهم حاصل، وهذا الحديث بهذا اللفظ أورده القاضي عياض في الشفاء بغير إسناد ولفظه وروي أَنَّ رسول الله ﷺ لما كسرت رباعيته وشج وجهه يوم أحد شق ذلك على أصحابه شديداً وقالوا: لو دعوت عليهم؟! فقال: «إني لم أبعث لعاناً ولكن

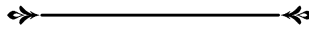
(١) هكذا بالأصل.

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ١٦٤، رقم ١٤٤٧) وقال: مرسل.

والمشهور أن الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب، وعندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل.

بعثت داعياً ورحمة؛ اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون»، ولم أره مسنداً لكن في الصحيح ما يقوم مقامه، وهو قوله ﷺ: «اللَّهُمَّ اهْدِ دُوسًا وَائْتِ بِهِمْ»^(١).

قوله: (والمشهور أن الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب، وعندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل) وذلك أن المعتزلة لما كان من أصولهم الفاسدة أنه تعالى خلق فيهم الهدى والضلال لما صح المدح والثواب والذم والعقاب حملوا الهداية على الهداية على طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة، ولما كان هذا المعنى الذي حملوا عليه الهداية لا يتأتى تعليقه بالمشيئة في قوله تعالى: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥] لأن البيان عام للجميع قيدوا الدلالة بكونها موصولة إلى المطلوب، وزعموا أن ذلك معناه لغة وفي عرف الشرع والمشهور عند متأخري أصحابنا أن معناها لغة الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول أم لا، وأما حقيقتها الشرعية المرادة في غالب استعمالات الشرع؛ فهي ما فسر بها المشايخ من خلق الاهتداء فلا تخالف بين كلامي المشايخ والمتأخرين لاتفاق الفريقين في تفسير المعنى الشرعي، وزاد المتأخرون التعرض للمعنى اللغوي ولم يتعرض المشايخ وبالله التوفيق.



(١) أخرجه البخاري (١٠٧٣/٣)، ومسلم (١٩٥٧/٤)، رقم (٢٥٢٤). وأخرجه أيضاً: الشافعي في السنن المأثورة (٣٥٢/١)، رقم (٤٤٨)، وأحمد (٢٤٣/٢)، رقم (٧٣١٣).

[هل الأصلح للعبد واجب على الله؟]

(وَمَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى) وَإِلَّا لَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيرَ الْمَعْدَبُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَلَمَا كَانَ لَهُ مَنَّةٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرِ فِي الْهَدَايَةِ

[هل الأصلح للعبد واجب على الله؟]

قوله: (وَمَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللَّهِ) أي: خلافاً للمعتزلة؛ لأن البغداديين منهم قالوا: «يجب على الله لعباده ما هو الأصلح في الحكمة والتدبير في الدين والدنيا»، وقال البصريون منهم: «بل الواجب ما هو الأنفع للعباد في الدين واتفق الفريقان على وجوب الاقتدار والتمكين وأقصى ما يمكن في معلوم الله مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وأنه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الأصلح وليس مقدوره لطفاً لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً وإلا لكان تركه بخلاً وسفهاً هذا أصلهم، وله كأكثر أصولهم لوازم فاسدة كثيرة جداً ذكر الشارح عدداً منها».

قوله: (وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب... إلى آخره) لأن الأصلح له عدم خلقه ثم إذ خلق فالأصلح إمامته أو سلب عقله قبل التكليف، فإن قيل: لا نسلم أن الأصلح ما ذكر بل الأصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم، أجيب: بأنه يرد عليكم حيثئذ من مات طفلاً.

قوله: (ولما كان له منة على العباد) أي: في هدايته إياهم وإفاضة أنواع الخيرات

وإفاضة أنواع الخيرات، لكونها أداءً للواجب، ولما كان امتنان الله على النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فوق امتنائه على أبي جهل لعنه الله، إذ فعل بكلٍّ منهما غايةً مقدوره مِنَ الأصلح له، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء مَعْنَى، لأنَّ ما لم يفعله في حقِّ كلِّ واحدٍ فهو مفسدةٌ له يجبُ على الله تركها، ولما بقيَ في قدرة الله تعالى بالنسبةِ إلى مصالح العبادِ شيء، إذ قد أتى بالواجب.

ولعمري إنَّ هذه مفسدٌ هذا الأصل، أعني وجوب الأصلح، بل أكثر أصول المعتزلة أظهرُ من أن يخفى وأكثر من أن يُحصى، وذلك لقصورِ نظرهم في المعارفِ الإلهية ورسوخِ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم.

وغايةُ تشبُّثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكونُ بُخلاً وسفهاً.

وجوابه: إن منع ما يكون حق المانع،

عليهم، ولا استحقاق شكر على هذه الأمور، فقوله: (في الهداية... إلى آخره) متعلق بنفي المنة ونفي استحقاق الشكر، وإنما ألزمتنا المعتزلة بانتفاء المنة؛ لأنهم يقولون: إن ترك الأصلح الغير المضر يستلزم البخل والسفه، وذلك يقتضي استحالة تعلق قدرة الله سبحانه بالترك ولا منة في مثل ذلك الفعل، وأما الأب المشفق على ولده بالجيلة إنما تثبت له المنة بسبب أفعاله الاختيارية الناشئة عن الشفقة لا بسبب الشفقة الجبلية القائمة به، والضمير في قوله: (لكونها أداءً للواجب) يعود إلى المذكورات من الهداية وإفاضة أنواع الخيرات.

قوله: (لأنَّ ما لم يفعله في حقِّ كلِّ واحدٍ) كالتوفيق بالنسبة لمن ليس بموافق، والعصمة لمن ليس بمعصوم، وكشف الضراء عمن مسته الضراء، والبسط في الخصب والرخاء لمن هو في جذب وغلاء، وغير ذلك مما لم يفعل مع من هو متلبس بصدده كل منها مفسدة، ولأن الغرض أن الذي فعل به هو الأصلح له فكيف يسأل ما هو مفسدة للسائل.

وقد ثبتَ بالأدلةِ القاطعةِ كرمُهُ وحكمتهُ ولطفُهُ وعلمُهُ بالعواقبِ يكون محضُ عدلٍ وحكمة.

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى، إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك، بناءً على استلزامه محالاً من سفهٍ أو جهلٍ أو عبثٍ أو بخلٍ أو نحو ذلك،

قوله: (وقد ثبت... إلى آخره) في موضع الحال من قوله: (المانع) وجملة يكون من قوله: (يكون محض عدل) هي خبر أن، وحاصل الجواب أن الأصلح محض حق الله لا يستوجبه أحد، وقد ثبت أنه كريم حكيم عليم فتركه لا بخل بالحكمة ولا يجب عليه رعايته.

قوله: (ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء... إلى آخره) إن قيل ما معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه، وهو غير المعنيين اللذين ذكرهما الشارح أجيب بأنه لا يلائم قواعدهم فإنهم جعلوا الإخلال بمقتضى الحكمة نقصاً يستحيل على الله؛ فلزوم المحال يقتضي استحالة الترك، فيكون الترك محالاً لغيره لا لذاته وهذا طريق الفلاسفة إذ يجعلون إيجاد العالم لازماً لاشتيماله على المصالح ويسندونه إلى ما يسمونه العناية الأزلية، ومن ههنا اضطر متأخرو المعتزلة إلى تفسير الوجوب عليه تعالى بما لا تعرض فيه لاقتضاء الحكمة.

قوله: (فرازاً عما لزمهم) ففسروه بأنه يفعل سبحانه الشيء البتة ولا يتركه، وإن جاز تركه كما في العاديات فإننا نعلم قطعاً أن جبل أحد لم ينقلب الآن ذهباً وإن جاز انقلابه، ويرد عليه أنه إن أريد أن عدم تركه هو مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك، فهو معنى التفسير السابق وقد علمت ما يلزم عليه، وإن لم يريدوا ذلك فلا خلاف إلا في مجرد التسمية بالوجوب، وأيضاً فمقتضى هذا التفسير أن يجعلوا ما أخبر به الشارع من أفعاله واجباً لقيام الدليل على أنه يفعله البتة، وهم لا يجعلونه واجباً.

قوله: (إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب) أي: لا استحقاقه شرعاً، ولا

لأنَّه رُفُضَ لقاعدة الاختيارِ وميَّـلٌ إلى الفلسفةِ الظاهرةِ العوارِ.

استحقاقه عقلاً، لكن قال: قال بعض المعتزلة أن معناه استحقاق تاركه الذم عقلاً، ويلزمه ما مر من اللوازم الباطلة.

قوله: (رُفُضَ لقاعدة الاختيارِ) مع أنهم أعني المعتزلة قائلون بأنه تعالى فاعل بالاختيار فتركوا مذهبهم ومالوا إلى القول بالإيجاب بالذات، وهو قول الفلاسفة، والعوار بفتح العين المهملة وهو العيب كما في الصحاح وحكي فيه عن أبي زيد أنها قد تضم.



[عذابُ القبرِ ونعيمه]

(وعذابُ القبرِ للكافرين ولبعضِ عصاةِ المؤمنين) خَصَّ البَعْضُ لَأَنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَا يَرِيدُ اللَّهُ تَعَالَى تَعْذِيبَهُ فَلَا يُعَذَّبُ، (وَتَنْعِيمُ أَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى وَيُرِيدُهُ) وَهَذَا أَوْلَى مِمَّا وَقَعَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى إِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُونَ تَنْعِيمِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِيهِ أَكْثَرُ وَعَلَى أَنَّ عَامَّةَ أَهْلِ الْقُبُورِ كَفَارٌ وَعُصَاةٌ، فَالتَّعْذِيبُ بِالذِّكْرِ أَجْدَرُ، (وَسَوْأَلُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ) وَهُمَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهِ وَعَنْ دِينِهِ وَعَنْ نَبِيِّهِ، قَالَ السَّيِّدُ

[عذابُ القبرِ ونعيمه]

قوله: (ولبعضِ عصاةِ المؤمنين) إن قيل الحديث الصحيح الوارد في سؤال الملكين ليس فيه أن عذاب القبر إلا للكافر، فما دليل وقوعه لبعض عصاة المؤمنين؟ قلنا: يدل له حديث القبرين وهو في الكتب الستة ففيه: «لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْسَسَا» وذلك يدل على أنهما مسلمان؛ إذ لو كانا كافرين لما شفع فيهما بغرس الجريدتين راجياً التخفيف عنهما، ولما كان لإضافة التعذيب في أحدهما إلى ترك الاستتار من البول، وفي الآخر إلى المشي بالنميمة معنى إذ يكون كفر كل منهما أولى بإضافة التعذيب إليه.

قوله: (لأنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَا يَرِيدُ اللَّهُ تَعَالَى تَعْذِيبَهُ) بل يريد تنعيمه دلت على ذلك النصوص من الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿وَيَعْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]،

أبو شجاع: إِنَّ لِلصَّبِيَّانِ سُؤْلًا وَكَذَا لِلْأَنْبِيَاءِ عِنْدَ الْبَعْضِ، (ثَابِتٌ) كُلُّ مَنْ هَذِهِ الْأُمُورَ
(بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ)

ولحديث مسلم^(١) عن سلمان الفارسي يرفعه: «رَبَّاطُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ، وَإِنْ مَاتَ جَرَى عَلَيْهِ عَمَلُهُ الَّذِي كَانَ يَعْمَلُهُ، وَأُجْرِي عَلَيْهِ رِزْقُهُ، وَأَمِنْ الْفِتْنَانِ» وفي سنن النسائي وجامع الترمذي وغيرهما: أن الشهيد يجاز من عذاب القبر، وهذا لفظ رواية الترمذي وفي الصحيحين^(٢) عن أبي هريرة يرفعه: «بَيْنَمَا كَلْبٌ يُطِيفُ بِرَكْبَةٍ، قَدْ كَادَ يَقْتُلُهُ الْعَطَشُ، إِذْ رَأَتْهُ بَغِيَّةٌ مِنْ بَعَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَنَزَعَتْ مُوقَهَا فَاسْتَقَتْ لَهُ بِهِ فَسَقَطَتْ إِيَّاهُ فَعُفِّرَ لَهَا» والأحاديث في هذا المعنى كثيرة ومغفرة الذنوب يقتضي عدم التعذيب بها في القبر.

قوله: (أبو شجاع) هو رجل من علماء الحنفية لا الشافعي الوزير صاحب المختصر المشهور.

قوله: (لِلصَّبِيَّانِ سُؤْلًا) هذا جرى أبو البركات النسفي في العمدة فقال: «إِنَّ السُّؤَالَ لِكُلِّ مَيِّتٍ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ» انتهى. والأصح خلافه وهو أن الأطفال لا يسألون ولا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وينبى على ذلك اقتضاره في سؤال الأطفال على النقل عن السيد أبي شجاع وفي سؤال الأنبياء على البعض للبهم، وقد توسط شيخنا في المسامرة في الأطفال، فقال: «الأصح أن الأنبياء لا يسألون ولا أطفال المؤمنين، واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار، وتردد فيهم أبو حنيفة وغيره ووردت فيهم أخبار متعارضة فالسبيل تفويض أمرهم إلى الله تعالى، وقال محمد بن الحسن: اعلم أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب» انتهى كلام شيخنا، والذي في شرح مسلم للنووي أن أطفال المشركين في الجنة، ونقل شرح المقاصد عن الأكثر أنهم في النار، وكذا نقله

(١) أخرجه مسلم (٣/ ١٥٢٠، رقم ١٩١٣)، وابن حبان (١٠/ ٤٨٥، رقم ٤٦٢٦). وأخرجه أيضاً: أبو عوانة (٤/ ٤٩٧، رقم ٧٤٦٨).

(٢) أخرجه «البخاري» (٤/ ٢١١ رقم ٣٤٦٧)، و«مسلم» (٧/ ٤٤ رقم ٥٩٢٢).

لأنّها أمورٌ ممكنةٌ أخبرَ بها الصادقُ على ما نطقتْ به النصوصُ.

قال الله تعالى: ﴿التَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ۖ﴾ [غافر: ٤٦]، وقال الله تعالى: ﴿أَعْرِضُوا فَأَدْخِلُونَا ۗ﴾، وقال النبي ﷺ: «اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبُؤْلِ، فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ»^(١) وقال عليه السّلام: «قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت في عذاب القبر، إذا قيل له: من ربك وما دينك ومن نبيك؟ فيقول: ربي الله وديني الإسلام ونبيي محمد عليه السّلام»^(٢)، وقال النبي عليه الصّلاة والسلام: «إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ أَنَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَرْزَقَانِ عَيْنَاهُمَا، يُقَالُ لأحدهما: مُنْكَرٌ، وَالْآخَرُ: نَكِيرٌ...»^(٣) إلى آخر الحديث،

الإمام النووي عن الأكثر، وإن رجح خلافه كما مر ويشهد لما قاله السيد أبو شجاع ما أورده القرطبي في التذكرة عن أبي هريرة موقوفاً عليه ولفظه: أن كان ليصلي على الطفل ما إن عمل خطيئة قط، فيقول: «اللهم أجره من عذاب القبر»، وما أورده في التذكرة أيضاً عن عائشة أنه مر بها جنازة صبي، فبكت، ثم قال^(٤): «بكيت له شفقة عليه من عذاب القبر» وهذان الأثران إنما يدلان على السؤال باللازم؛ لأن أحاديث السؤال دلت على أن العذاب ناشئ عن السؤال، وجوابه قال القرطبي: وما قالت عائشة لا يقال مثله من قبل الرأي.

قوله: (لأنّها أمورٌ ممكنة) أي: لأنها لو كانت ممتنعة عقلاً لوجب القطع بأن ظاهر النصوص الناطقة بها غير مراد تقديمًا للعقل فيلزم حينئذ أن تُؤوّل النصوص المذكورة أو يفرض معناها إلى الله تعالى، وهو خلاف ما عليه أهل السنة، ووجه الدلالة في

(١) رواه الدارقطني (١/ ٥٦/ ٩) وقال: إسناد صحيح.

(٢) أخرجه «أحمد» (٤/ ٢٨٧ رقم ١٨٧٣٣).

(٣) أخرجه الترمذي (٣/ ٣٨٣، رقم ١٠٧١) وقال: حسن غريب. وأخرجه أيضاً: ابن حبان (٧/ ٣٨٦، رقم ٣١١٧)، وابن أبي عاصم (٢/ ٤١٦، رقم ٨٦٤)، والرافعي (٣/ ٢٤٧).

(٤) هكذا بالأصل.

وقال النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ^(١): «الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّيرانِ»^(٢)، وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المَعْنَى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المَعْنَى وإن لم يبلغ آحادها حَدَّ التَّوَاتُرِ.

وأنكر عذاب القبر بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ،

(١) أخرجه الترمذي (٤/٦٣٩، رقم ٢٤٦٠).

(٢) اعلم: أنه قد شكك بعض الملاحدة ممن لا حظ له في الإيمان في عذاب القبر ووافقهم إخوانهم من أهل الابتداع وقالوا: كل حديث يخالف مقتضى العقل والحس يقطع بتخطئه ناقله قالوا: ونحن نرى من يصلب على خشبة مدة طويلة لا يسأل ولا يجيب ولا يتحرك ولا يتوقد جسمه ناراً، قالوا: وقد نكشف القبر فلا نجد فيه ملائكة يضربون الميت بمطارق الحديد ولا نجد هناك حيات ولا ثعابين ولا نيراناً تأجج. قالوا: ومن افترسته السباع ونهشته الطيور وتفرقت أجزأؤه في أجواف السباع وحواصل الطيور وبطن الحيتان ومذارح الرياح كيف يسأل أجزأؤه مع تفرقها؟ وكيف يتصور مسألة الملكين لمن هذه صفته؟ وكيف يصير القبر عليه روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار ونحو هذا من أدلتهم الباطلة. فنقول: اعلم أن الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لا يخبرون بما تحيله العقول وتقطع باستحالته بل خبرهم قسماً:

أحدهما: ما تشهد به العقول.

والثاني: ما لا تدركه بمجرد كاليُوب التي أخبروا بها من تفاصيل البرزخ، وتفاصيل الثواب والعقاب.

والواجب الإيمان بما جاء به الرسول من غير غلو فيه ولا تقصير.

وثانياً: أنه تعالى جعل الدور ثلاثة: دار الدنيا، ودار البرزخ، ودار القرار، وجعل لكل دار أحكاماً تختص بها، فأحكام دار الدنيا جعلها على الأبدان والأرواح تبع لها وقد جعل أحكامه الشريفة مترتبة على ما يظهر من حركات اللسان والجوارح وإن أضمرت النفوس خلافها وجعل أحكام البرزخ على الأرواح والأبدان تبع لها فالأرواح في دار البرزخ التي هي تباشر العذاب والنعيم والأبدان متابعة لها تألم بألمها وتنعم بنعيمها والأرواح خفية والأبدان كالقبور لها فتجري أحكام البرزخ على الأرواح وتسري إلى الأبدان كما في دار الدنيا تجري على الأبدان وتسري إلى أرواحها.

وقد أَرَأَى اللهُ في الدنيا نوعاً من ذلك في النائم فإن الأمر الذي يتنعم به أو يتألم به في المنام يجري على روحه أصلاً والبدن تبع له في ذلك فقد يقوى ما ينال الروح من ذلك فتظهر على البدن =

= ظهوراً بيناً من التألم أو المتنعم فقد يرى أنه يضرب ويصبح وأثر الضرب في جسمه وقد يرى أنه يأكل وأثر الطعام في فمه ويذهب عنه الجوع والظمأ وقد ينام بين المستيقظين ويرى عجائب يخبر بها ولا يدرك من يشاهده من المستيقظين حوله شيئاً وذلك لأن هذا حكم يجري لروحه وهو منقطع عن بدنه انقطاعاً ما فإذا تجرد الروح عن البدن في البرزخ وانقطع عنه انقطاعاً أكمل من ذلك الانقطاع جرت عليه أحكامه من عذابه ونعيمه وسعة قبره عليه وضيقه أتم من حال النائم ولا يشاهده الأحياء فإذا حشرت الأجساد وكانت أحكام دار القرار على الروح والجسد جميعاً. وثالثاً: أن الله تعالى جعل أمر الآخرة وما يتصل بها غيباً محجوباً عن إدراك المكلفين في هذه الدار وذلك لحكمة جليلة يتميز من يؤمن بالغيب من غيره، فأول ذلك أنها تنزل الملائكة على المحتضر وتجلس قريباً منه ويشاهدهم عياناً ويتحدثون عنده وقد يسلمون عليه ويرد عليهم تارة بإشارته وتارة بلفظه وقد يخاطبهم ويرحب بهم، وقد روي من هذا أنواع يخرج عن الحصر وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ (٨٢) وَأَنْتَ حَبِيزٌ نَظْرُونَ (٨٤) وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا بُحْثُونَ (٨٥)﴾ [الواقعة: ٨٣ - ٨٥] أي أقرب إليه بملائكتنا ورسلنا ولكنكم لا ترونهم وقال: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ﴾ [الأنعام: ٩٣] فهذا أول الأمر وهو في دار الدنيا غير مشاهد لنا ثم يخرجون روحه ولها نور كشعاع الشمس ورائحة أطيب من رائحة المسك وذلك لا يشاهده الحاضرون.

ورابعاً: أن نار البرزخ من نار الآخرة ونار الآخرة ليست مثل نار الدنيا حتى يشاهدها من يشاهد نار الدنيا فهي أشد من نار الدنيا ولا ينظرها أهل الدنيا ولا يدركونها وقد يطلع الله بعض عباده عليها وثبت في الأحاديث أنه يدركها النائم وذكر ابن أبي الدنيا عن الشعبي أن رجلاً قال للنبي - ﷺ -: مررت ببدر فرأيت رجلاً يخرج من الأرض فيضربه رجل بمقعدة حتى يغيب في الأرض ثم يخرج فيفعل به مثل ذلك فقال النبي - ﷺ -: «ذاك أبو جهل بن هشام يعذب إلى يوم القيامة».

وذكر من حديث سالم بن عبد الله عن أبيه قال: بينا أنا أسير بين مكة والمدينة على راحلة إذ مررت بمقبرة فإذا رجل خارج من قبره يلتهب ناراً وفي عنقه سلسلة يجرها فقال: يا عبد الله انضح، يا عبد الله انضح فوالله ما أدري أعرفني باسمي أم كما تدعو الناس قال: فخرج آخر فقال: يا عبد الله لا تنضح يا عبد الله لا تنضح ثم اجتذب السلسلة فأعاده إلى قبره.

وقد سرد ابن أبي الدنيا في كتاب القبور من الروايات في هذا المعنى شيئاً واسعاً ونقل منه ابن القيم في كتاب الروح شطراً صالحاً وذكر مما روى له من شاهد ذلك روايات جمّة ثم قال: وهذه الأخبار وأضعافها وأضعاف أضعافها مما لا يتسع له الكتاب مما أراه الله بعض عباده من عذاب القبر ونعيمه عياناً، قال: وأما رؤية المنام لو ذكرنا لجاءت عشرة أسفار ومن أراد الوقوف عليها فعليه بكتاب المنامات لابن أبي الدنيا وكتاب التبيان للقيرواني وكيف ينكر هذا من يؤمن =

قوله: ﴿أَغْرِقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] أن الفاء للتعقيب، حديث: «اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ» رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة ورواه سعيد بن منصور عن الحسن مرسلًا [...]»^(١)

= بأن جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ ينزل على النبي - ﷺ - ويسد الأفق ولا يراه أحد غيره، وقد يتمثل له رجلاً يكلمه ولا يسمعه ولا يراه من إلى جنبه - ﷺ -؟ وكيف ينكر هذا من يؤمن بأن الملائكة تقطع ما بين السماء والأرض من المسافة في لحظة؟ وكيف ينكر هذا من يقر أن جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يقرئ النبي - ﷺ - ويدارسه القرآن والحاضرون لا يرونه؟ وكيف ينكر هذا من يؤمن بأن الملائكة نزلت تجاهد الكفار على الخيل وتضرب منهم فوق الأعناق ولا يشاهدونها؟ وكيف ينكر هذا من يؤمن بأن لديه كاتبين للحسنات والسيئات لا يفارقانه ولا يراهما؟ وكيف ينكر هذا من يؤمن بما جاءت به الرسل من الأخبار الغائبة عنا خبر من هو يشاهدها؟

وبالجملة فإن الله تعالى قد حجب عن بني آدم أشياء كثيرة لا يدركونها في دار الدنيا والله بحكمته ولطفه حجب عن العباد عذاب القبر لأنها لا تحتمله عقولهم ولا تحتمله قلوبهم وقد ظهر ذلك فيمن أطلعه الله على ذلك، فقد أخرج ابن أبي الدنيا عن هشام بن عروة عن أبيه قال: بينما راكب يسير بين مكة والمدينة إذ مر بمقبرة فإذا رجل قد خرج من قبره يلتهب نارًا مصفدًا في الحديد فقال يا عبد الله انصح، يا عبد الله انصح، قال: وخرج آخر يتلوه فقال: يا عبد الله لا تنصح، يا عبد الله لا تنصح، قال: وغشي على الراكب وعدلت به راحلته إلى العرج وأصبح وقد ابيض شعره فلما كانت قلوب بني آدم لا تحتمل ذلك طواه الله عنهم، وقد يراه بعض عباده.

إذا عرفت هذا عرفت أن هذه التوسعة والإضاءة والخضرة والنار ليست من جنس ما نشاهده في الدنيا وإنما هي من أمر الآخرة الذي قد أسبل الله عليه الغطاء عن العيون ليكون الإقرار به والإيمان سببًا لسعادتهم فإذا انكشف عنهم الغطاء صار عيانًا مشاهدًا وأنه لو كان الميت موضوعًا بين الناس لم يتمتع أن يأتيه الملكان فيسألانه من غير أن يشعر الحاضرون بذلك، ويضربانه ونحو ذلك ويجيبهما فإنه لا يتمتع أن يرد الله إلى المصلوب روحه وإلى الغريق روحه ويسأل ويجيب وهو كذلك وقد أخبرنا الله أنه ما من شيء إلا يسبح بحمده وأزال عنا ما قصر إدراكه عن عقولنا بقوله: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] فهذا زال ما توهمه من جعله مجازًا عن دلالتها على صانعها فإن الدلالة مفقوهة وعرفت أنه ليس مع المنكر لعذاب القبر والمشكك فيه إلا مجرد الإباء والرد لما ثبت عن الله وعن رسوله - ﷺ - [انظر: التنوير شرح الجامع الصغير ٢٠٩/٣ -

بإسناد رجاله ثقات، وفي لفظ له وللحاكم لأحمد وابن ماجه^(١): «أَكْثَرُ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنَ الْبَوْلِ» وورد حديث نزول: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [إبراهيم: ٢٧] في عذاب القبر، أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث البراء بن عازب عن النبي ﷺ، قال: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [إبراهيم: ٢٧] نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ، يُقَالُ: مَنْ رَبُّكَ، فَيَقُولُ: رَبِّيَ اللَّهُ، وَنَبِيِّ مُحَمَّدٍ؛ فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] حديث إذا قبر الميت الحديث أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ: «إِذَا قُبِرَ أَحَدُكُمْ - أَوْ الْإِنْسَانُ -، أَنَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَرْقَانِ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ وَالْأَخَرُ: النَّكِيرُ، فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ ﷺ؟ فَهُوَ قَائِلٌ مَا كَانَ يَقُولُ، فَإِنْ كَانَ مُؤْمِنًا، قَالَ: هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولَانِ لَهُ: إِنْ كُنَّا لَنَعْلَمُ إِنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ، ثُمَّ يَفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعِينَ^(٢) ذِرَاعًا فِي سَبْعِينَ ذِرَاعًا، وَيُنَوِّرُ لَهُ فِيهِ، وَيُقَالُ لَهُ: لِمَ فَيَقُولُ: أَرْجِعْ إِلَى أَهْلِي وَمَالِي فَأُخْبِرْهُمْ فَيَقُولَانِ: نَمْ كَنُومَةَ الْعُرُوسِ الَّذِي لَا يُوقِظُهُ إِلَّا أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ: لَا أَذْرِي كُنْتُ أَسْمَعُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا، فَكُنْتُ أَقُولُهُ، فَيَقُولَانِ لَهُ: كُنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ، ثُمَّ يُقَالُ لِلْأَرْضِ: التَّيْمِي عَلَيْهِ، فَتَلْتِمِ عَلَيْهِ حَتَّى تَخْتَلِفَ فِيهَا أَضْلَاعُهُ، فَلَا يَزَالُ مُعَذَّبًا حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ»، وفي الصحيحين وغيرهما من أمهات كتب الحديث رواية أحاديث سؤال القبر وعذابه ونعيمه بأسانيد مختلفة مقصود المتن المروي بها واحد، وهي تبلغ التواتر المعنى كما ذكره الشارح وغيره حديث القبر روضة من رياض الجنة أو

(١) أخرجه أحمد (٣٨٩/٢، رقم ٩٠٤٧)، وابن ماجه (١٢٥/١، رقم ٣٤٨)، وقال البوصيري (١/٥١): هذا إسناد صحيح رجاله عن آخرهم محتج بهم في الصحيحين. وابن أبي شيبه (١/١١٥، رقم ١٣٠٦)، والحاكم (١/٢٩٣، رقم ٦٥٣) وقال: صحيح على شرط الشيخين. والبيهقي (٢/٤١٢، رقم ٣٩٤٤). وأخرجه أيضا: الدارقطني (١/١٢٨) وقال: صحيح. وقال العجلوني (١/٢٠١): رواه الإمام أحمد وابن ماجه وسنده حسن.

(٢) هكذا بالأصل، والصواب: سبعون.

لأنَّ الميِّتَ جَسَادٌ لَا حَيَاةَ لَهُ وَلَا إدْرَاكَ، فَتَعْذِيبُهُ مُحَالٌ.

والجواب: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ أَوْ فِي بَعْضِهَا نَوْعاً مِّنَ الْحَيَاةِ قَدَرٌ مَا يَدْرِكُ أَلَمَ الْعَذَابِ أَوْ لَذَّةَ التَّنْعِيمِ، وَهَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ إِعَادَةَ الرُّوحِ إِلَى بَدَنِهِ وَلَا أَنْ يَتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ أَوْ يَرَى أَثَرَ الْعَذَابِ عَلَيْهِ، حَتَّى إِنَّ الْغَرِيقَ فِي الْمَاءِ أَوْ الْمَأْكُولَ فِي بَطْنِ الْحَيَوَانَاتِ أَوْ الْمَصْلُوبَ فِي الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَإِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ.

وَمَنْ تَأَمَّلَ فِي عَجَائِبِ مُلْكِهِ تَعَالَى وَمُلْكُوتِهِ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِهِ وَجَبْرُوتِهِ لَمْ يَسْتَبْعِدْ أَمْثَالَ ذَلِكَ، فَضْلاً عَنِ الْإِسْتِحَالَةِ.

حفرة من حفر النار رواه الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري والطبراني من حديث أبي هريرة.

قوله: (لأنَّ الميِّتَ جَسَادٌ لَا حَيَاةَ لَهُ) جَوَزَ بَعْضُهُمْ تَعْذِيبَ غَيْرِ الْحَيِّ وَرَدَ بِأَنَّهُ سَفْسُطَةٌ، فَإِنْ قِيلَ: فَمَا مِنْ حَنِينِ الْجَذَعِ وَتَسْلِيمِ الْحَجَرِ وَانْقِيَادِ الشَّجَرِ لَهُ ﷺ، قُلْنَا: ذَلِكَ خَرَقٌ لِلْعَادَةِ يَخْلُقُ اللَّهُ إِدْرَاكًا لِلْجَمَادِ يَسْتَلْزِمُ الْحَيَاةَ أَوْ هُوَ خَرَقٌ لِلْعَادَةِ بِخَلْقِ نَظْقٍ فِي الْجَمَادِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِدْرَاكَ وَحَيَاةٌ، وَإِمَّا تَعْذِيبَ الْمَأْكُولِ بِخَلْقِ نَوْعِ حَيَاةٍ فِي نَظْفِ الْأَكْلِ فَوَاضِحُ الْإِمْكَانِ كَدَوْدَةٍ فِي الْجُوفِ وَفِي خِلَالِ الْبَدَنِ فَإِنَّهَا تَتَأَلَّمُ وَتَلْتَذُّ مِنْ غَيْرِ شُعُورٍ بِهَا.

قوله: (وَمَنْ تَأَمَّلَ فِي عَجَائِبِ مُلْكِهِ) إِلَى قَوْلِهِ: (لَمْ يَسْتَبْعِدْ أَمْثَالَ ذَلِكَ) مِمَّا يَقْرُبُ ذَلِكَ تَأَمُّلَ حَالِ النَّائِمِ فَإِنَّهُ سَاكِنٌ لَا شُعُورَ لَهُ فِيمَا يَرَى الْيَقْظَانِ الَّذِي إِلَى جَانِبِهِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يَرَى الْأُمُورَ الْهَائِلَةَ مِنْ قِتَالٍ وَقَتْلِ، وَأَنَّهُ يَضْرِبُ وَيَثْبِتُ وَيَطِيرُ فِي الْهَوَاءِ أَوْ لَا يَظْهَرُ عَلَيْهِ أَثَرُ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ غَالِبًا.



[البعثُ حقٌ]

وَعَلِمَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ أَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ أَمْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَدَلِيلُ الْكُلِّ أَنَّهَا أُمُورٌ مُمْكِنَةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقَ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، فَتَكُونُ ثَابِتَةً، وَصَرَّحَ بِحَقِيقَةِ كُلِّ مِنْهَا تَحْقِيقًا وَتَوْكِيدًا وَاعْتِنَاءً بِشَأْنِهِ فَقَالَ:

(وَالْبَعْثُ) وَهُوَ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ تَعَالَى الْمَوْتَى مِنَ الْقُبُورِ بِأَنْ يَجْمَعَ أَجْزَاءَهُمُ الْأَصْلِيَّةَ وَيُعِيدَ الْأَرْوَاحَ إِلَيْهَا (حق) لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ ﴿١٦﴾ [المؤمنون: ١٦]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النُّصُوصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحَشْرِ الْأَجْسَادِ.

وَأَنْكَرَهُ الْفَلَسَفَةُ بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ بَعِينِهِ، وَهُوَ مَعَ أَنَّهُ

[البعثُ حقٌ]

قَوْلُهُ: (مِنَ النُّصُوصِ الْقَاطِعَةِ) أَي: الَّتِي لَا تَكَادُ تُحْصَى فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ مَعَ إِجْمَاعِ أَهْلِ الْمَلَلِ عَلَى وَقُوعِهِ.

قَوْلُهُ: (وَأَنْكَرَهُ الْفَلَسَفَةُ) أَي: أَنْكَرُوا حَشْرَ الْأَجْسَادِ، وَهُوَ الْمَعْبَرُ عَنْهُ بِالْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ، وَأَنْكَرَ الطَّبِيعِيُّونَ مِنْهُمْ أَيْضًا حَشْرَ الْأَرْوَاحِ الْمُسَمَّى بِالْمَعَادِ الرُّوحَانِيِّ، وَاثْبَتَ الْإِلَهِيُّونَ مِنْهُمْ الرُّوحَانِيَّ وَالْأَقْوَالَ الْمُمْكِنَةَ فِي مَسْأَلَةِ الْمَعَادِ فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ خَمْسَةِ ثُبُوتِ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ فَقَطْ؛ أَي: إِعَادَةِ كُلِّ جَسَدٍ بِرُوحِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا جِسْمٌ

لا دليل لهم عَلَيْهِ يعتدُّ به غير مضرٍّ بالمقصود، لأنَّ مُرادنا أن الله تعالى يجمعُ الأجزاء الأصلية للإنسان ويُعيدُ روحه إليه، سواء سُمِّي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يُسمَّ.

وبهذا سقطَ ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه، فتلك الأجزاء إما أن تُعادَ فيهما وهو محال، أو في أحدهما فلا يكونُ الآخر مُعاداً بجميع أجزائه،

لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة وسائر المجردات.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين وهو عندهم عبارة عن مفارقة النفس بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفنائلها النفسانية ورذائلها.

والثالث: ثبوتهما معاً وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فإنهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق أعاد البدن، وأعاد الروح إلى تعلقها به.

الرابع: عدم ثبوت شيء منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين قبحهم الله. والخامس: التوقف في هذه الأقسام والمنقول عن جالينوس التردد بين مذهب القدماء من الطبيعيين وبين مذهب الإلهيين فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، ولا أنها جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ.

قوله: (لا دليل لهم عَلَيْهِ يعتدُّ به) أي: كما يعرف ذلك من اطلع على تفاصيل أدلتهم في المواقف والمقاصد وشرحيهما.

قوله: (لأنَّ مُرادنا... إلى آخره) هو قول من يقول إن فناء الأجسام عبارة عن تفريق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة السيد إبراهيم عليه الصلاة والسلام

وذلك لأنَّ المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة من الأكل لا أصلية.

في إحياء الطيور، والحق أن الأجسام تعدم إلا بعضاً منصوفاً عليه، وهو عجب الذنب كما في الصحيحين وغيرهما، وفي رواية لأحمد وابن حبان أنه مثل حبة خردل، وقد وصف بأن محله من الإنسان أسفل الصلب عند العصعص يشبه محله محل أصل الذنب من ذوات الأربع، وأن الأعضاء الأصلية تعاد بعد إعدامها، قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وما أجيب به من أن التفرق هلاك كالإعدام في محل المنع خلافاً لما في المواقف من أن الحق أنه لا يجزم بشيء من المذهبين نفياً ولا إثباتاً لعدم الدليل على شيء من الطرفين.

قوله: (وذلك) إشارة إلى سقوط قولهم.

قوله: (لأنَّ المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية... إلى آخره) أي: لا جميع الأجزاء على الإطلاق ليتناول الأجزاء الفضلية الحاصلة بالتغذية، ومن الأدلة المصرحة بإعادة جميع الأجزاء الأصلية حديث ابن عباس في البخاري: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: «إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ خُفَاءَ عُرَاءَ غُرْلًا»، ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] الآية^(١)، ففيه أنه تعالى يعيد القلفة التي قطعت منه لأنها من أجزائه الأصلية؛ إذ هي من جلده الذي من شأنه البقاء معه إلى الموت.

قوله: (والأجزاء المأكولة) فضل في الأكل فإننا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه، وإذا كانت فضلاً في الأكل لم يجب إعادتها فيه بل في المأكول، فإن قيل: يحتمل أن تصير تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول الفضل في الأكل نظفة وأجزاء أصلية لبدن آخر ويقود المخدور، أجيب: بأن الفساد إنما هي في

(١) أخرجه البخاري كما في الفتح (١١/٣٨٥: ٦٥٢٦)، كتاب الرقاق، باب الحشر، ومسلم

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ، لأنَّ البدنَ الثاني لَيْسَ هُوَ الأول، لما وَرَدَ في الحديث من أن أهلَ الجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ مَكْحَلُونَ، وأنَّ الجَهَنَّمَ ضَرْسُهُ مثلُ جبلٍ أُحُدٍ، ومن هاهنا قال مَنْ قال: ما مِنْ مذهبٍ إلَّا وللتناسخ فيه قَدَمٌ راسِخةٌ.

وقوع ذلك لا في إمكانه؛ فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزء البدن آخر فضلا عن أن تصير نطفة وأن تصير جزءًا أصليًا.

قوله: (فإن قيل هذا) أي: قولكم بإعادة الأجساد قول بالتناسخ وهو انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر.

قوله: (لما وَرَدَ في الحديث من أن أهلَ الجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ) أخرجه الترمذي^(١) من حديث معاذ يرفعه بلفظ: «يَدْخُلُ أَهْلُ الجَنَّةِ الجَنَّةَ جُرْدًا مُرْدًا مُكْحَلِينَ بَنِي ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ» حسن غريب وقد رواه غير الترمذي من حديث غير معاذ أيضًا كما في آخر الترغيب والترهيب للمنذري وفي غيره، والجرد: بضم الجيم جمع أجرد، وهو الذي لا شعر ببدنه، والمرد: جمع أمرد.

قوله: (وأنَّ الجَهَنَّمَ ضَرْسُهُ مثلُ جبلٍ أُحُدٍ) رواه مسلم^(٢) من حديث أبي هريرة ولفظه: «ضَرْسُ الْكَافِرِ، أَوْ نَابُ الْكَافِرِ مِثْلُ أُحُدٍ، وَغِلْظُ جِلْدِهِ مَسِيرَةُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ»، وقد ورد في مسند أحمد^(٣) وجامع الترمذي وغيرها أحاديث في ضرس الكافر في النار وجلده وما بين كتفيه بألفاظ متعددة أوردها المنذري أواخر الترغيب والترهيب.

قوله: (إنَّما يلزم التَّناسخ... إلى آخره) مدار هذا الجواب على أن التَّناسخ يقتضي

(١) أخرجه الترمذي (٤/٦٨٢، رقم ٢٥٤٥) وقال: حسن غريب.

(٢) أخرجه مسلم (٤/٢١٨٩، رقم ٢٨٥١)، الترمذي (٤/٧٠٤، رقم ٢٥٧٩) وقال: حسن. وأخرجه أيضًا: ابن حبان (١٦/٥٣٢، رقم ٧٤٨٧).

(٣) أخرجه أحمد (٣/٤٦٦، رقم ١٥٨٧٦)، والترمذي (٥/٣١٤، رقم ٣١٥٤) وقال: حسن غريب. وابن ماجه (٢/١٤٠٦، رقم ٤٢٠٣)، والطبراني (٢٢/٣٠٧، رقم ٧٧٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥/٣٣٠، رقم ٦٨١٧). وأخرجه أيضًا: ابن حبان (٢/١٣٠، رقم ٤٠٤).

قلنا: إنَّما يلزم التناسخ لو لم يكنِ البدنُ الثاني مخلوقاً منَ الأجزاءِ الأصليَّة للبدنِ الأول، وإنَّ سُمِّيَ مثلَ ذلكَ تناسخاً كانَ نزاعاً في مجرد الاسم، ولا دليلَ على استحالة إعادة الروحِ إلى مثلِ هذا البدن، بلِ الأدلَّةُ قائمةٌ على حقيَّتِهِ سواء سُمِّيَ تناسخاً أم لا.

تغاير البدنين بحسب ذوات أجزائهما، والتغاير هنا في الهيئة والتركيب، ومنه غيرية الجلود في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦].

قوله: (مثل هذا البدن) أي: مثل هذا البدن المخلوق من الأجزاء الأصلية للبدن الأول.



[مبحثُ الوزنِ والكتابِ والسُّؤال]

(والوزنُ حقٌّ) لقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨].

والميزانُ عبارةٌ عما يُعرَفُ به كَيْفِيَّةُ مقادير الأعمال، والعقلُ قاصرٌ عن إدراكِ كَيْفِيَّتِهِ. وأنكره المعتزلة، لأنَّ الأعمالَ أعراض، وإنَّ أمكنَ إعادتها لم يمكنَ وزنها، ولأنَّها معلومةٌ لله تعالى فوزنها عبثٌ.

والجوابُ: أنَّه قد وردَ في الحديثِ أنَّ كُتِبَ الأعمالُ هي التي تُوزَنُ، فلا إشكال.

[مبحثُ الوزنِ والكتابِ والسُّؤال]

قوله: (وأنكره المعتزلة) هو الذي نقل في المواقف وعبارته: «وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم»، قال شارحه: «إلا أن منهم من أحاله عقلاً، ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوتِه كالعلاف وابن المعتز»، وأما عبارة شرح المقاصد فهي: «وأنكره بعض المعتزلة».

قوله: (قد وردَ في الحديثِ أنَّ كُتِبَ الأعمالُ هي التي تُوزَنُ) الوارد في الحديث هو وزن كتب الأعمال لا الحصر الذي دل عليه قوله: هي التي توزن؛ أي: دون غيرها إذ لا مانع من أن تجسد الأعراض فتوزن، والقدرة صالحة بل قد قيل: إن الحسنات تجعل أجساماً نورانية والسيئات أجساماً ظلمانية.

وعلى تقدير تسليم كَوْنِ أفعالِ الله تعالى معلَّلةً بالأعراضِ لعلَّ في الوزنِ حكمةٌ لا نطلُعُ عَلَيْهَا، وعدمِ اطلّاعنا على الحكمةِ لا يوجبُ العبثَ.

(والكتابُ) المثبّتُ فيه طاعاتُ العبادِ ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكفار بشمائلهم ووراءَ ظهورِهِم، (حق) لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ [١٣] [الإسراء: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ [٧] ﴿فَسَوْفَ يَحْسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [٨] [الانشقاق: ٧-٨].

وَسَكَتَ الْمُصَنِّفُ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ،

والمشهور من الأحاديث في وزن الكتب حديث البطاقة الذي سمي به الخبر المشهور بخبر البطاقة، وهو حديث أخرجه الإمام أحمد^(١) في مسنده بسند صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم والترمذي واللفظ له، وقال: حسن غريب، وابن ماجه كلهم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَسْتَخْلِصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُنْشَرُ عَلَيْهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ سَجَلًا، كُلُّ سَجَلٍ مِثْلُ مَدِّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ أَظْلَمْتُكَ كِتَابَتِي الْحَافِظُونَ؟ فَيَقُولُ: لَا، يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: أَفَلَاكَ عُذْرًا، أَوْ حَسَنَةٌ؟ قَالَ: لَا، يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: بَلَى، إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً، وَأَنْتَ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ، فَتُخْرِجُ بِطَاقَةً، فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: أَحْضِرْ وَزَنِّكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، مَا هَذِهِ الْبِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السَّجَلَاتِ؟ فَيَقَالُ: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ، قَالَ: فَتَوْضَعُ السَّجَلَاتُ فِي كِفَّةٍ، وَالْبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ فَطَاشَتِ السَّجَلَاتُ، وَثَقُلَتِ الْبِطَاقَةُ، وَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللَّهِ شَيْءٌ» ومما يستفاد من هذا الحديث أن الوزن هناك ليس بحسب كبر الأجرام وصغرهما كما هو العهود في الدنيا، بل هو بحسب معان وأسرار [...] ^(٢) فيها كما يشهد به قوله ﷺ: «وَلَا يَثْقُلُ مَعَ

(١) أخرجه أحمد (٢/٢١٣، رقم ٦٩٩٤)، والترمذي (٥/٢٤، رقم ٢٦٣٩)، والحاكم (١/٤٦)، رقم

٩، والبيهقي في شعب الإيمان (١/٢٦٤، رقم ٢٨٣).

(٢) غير واضحة بالأصل.

وأنكره المعتزلة زعماء منهم أنه عبث، والجواب ما مرَّ.

اسمُ الله شَيْءٌ» وإن ما قيل من أن الراجح في ذلك الميزان يرتفع، والمرجوح [...]»^(١) مناف لظاهر هذا الحديث، وهل توزن أعمال الكفار قولان: أحدهما: لا توزن لقوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزَنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]. والثاني: وهو الراجح أنها توزن لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَقَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٣] إلى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَتَنبِئُنَا بِمِثْلِهِ نَفِثًا فِي الْأَفْئَامِ﴾ [المؤمنون: ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزَنًا﴾ [المؤمنون: ١٠٥] فمعناه: احتقارهم وأنهم لا قدر لهم في الآخرة تقول العرب ليس لفلان وزن؛ أي: قدر وخطر لخسته، وعلى هذا القول اقتصر البغوي في تفسيره واختار ابن عطية وهو ظاهر قول البخاري، وأن أعمال بني آدم قولهم: يوزن وهل يعم وزن الأعمال كل مكلف، نبه القرطبي على أنه لا يعم وإن ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ [الرحمن: ٤١] وقد تواردت الأحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب وذلك ظاهر في أن أعمالهم لا توزن؛ لأن الميزان بعد الحساب لكن لا بعد في أن تكون حكمة وزن الأعمال إظهار مراتب أهل الكمال وفضائح أهل النقصان؛ فيوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط إظهاراً لشرفه على رؤوس الأشهاد ونقوبها بسعادته زيادة في مسرته، ويوزن عمل من ليس له حسنة إعلاناً بفضيحته، ونقوبها بسعادته زيادة في مسرته، ويوزن عمل من ليس له حسنة إعلاناً بفضيحته، وإظهاراً لشقاوته على رؤوس الأشهاد زيادة في مساءلته وكان ينبغي تقديم الكتاب على الوزن؛ لأن الحساب متأخر عن إيتاء الكتاب كما دلت الآية التي ساقها، والوزن متأخر عن الحساب.

قوله: (وأنكره المعتزلة) أي: الكتاب والمنكر له البعض فإن أصحاب الكشاف جرى على إثباته في غير موضع.

(١) غير واضحة بالأصل.

(والسؤال حَقُّ) لقوله تعالى: ﴿لَسَّالَتْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢]، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللَّهُ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتَرُهُ، فيقول: أتعرف ذنبَ كَذَا؟ أتعرف ذنبَ كَذَا؟ فيقول: نعم أي رب، حَتَّى إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ تَعَالَى: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ، فَيُعْطَى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ، وَأَمَّا الْكَفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيُنَادَى بِهِمْ عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ: هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَّبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»^(١).

قوله: (والسؤال حَقُّ) لقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَسَّالَتْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢-٩٣]، وقوله تعالى: ﴿وَقَفُّوهُمْ إِنِّي مَسْئُولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤] وحديث: «إِنَّ اللَّهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ» في الصحيحين.



[مبحثُ الحوضِ والصَّراطِ]

(والْحَوْضُ حَقٌّ) لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١]،
ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ، وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ، وَمَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ، وَرِيحُهُ
أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ، وَكَيْزَانُهُ أَكْثَرُ مِنْ نَجُومِ السَّمَاءِ،

[مبحث الحوض والصراط]

قوله: (لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١]) الاستدلال
به مبني على تفسير الكوثر بالحوض وهو أحد الأقوال في تفسيره منقول عن عطاء،
وقيل: الكوثر نهر في الجنة والأظهر في تفسيره أنه الخير الكثير المفرط الكثرة من
العلم والعمل وشرف الدارين وسائر ما أنعم الله به عليه فيها؛ فالحوض على هذا من
الخير الذي أعطيه ﷺ وكذا النهر في الجنة حديث: «حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ» الحديث هو
في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا والأحاديث المثبتة
للحوض كثيرة جداً في الصحيحين وغيرهما بطرق يبلغ بها المتن التواتر المعنوي، ولا
تنافي هذا الرواية ما ورد في رواية لأحمد من أن الحوض كما بين عدن وعمان، وفي رواية
في الصحيحين ما بين صنعاء والمدينة، وفي رواية فيهما أيضاً ما بين المدينة وعمان، وفي
رواية ما بين أيلة ومكة، وفي رواية لابن ماجه ما بين المدينة إلى بيت المقدس، لأن كلاً
من هذه المسافات شهر تقريباً وإن كان بعضها يزيد على بعض؛ فالمقصود بيان طول

من يشربُ مِنْهَا فلا يَظْمَأُ أَبَدًا»^(١)، والأحاديث فيه كثيرة.

(والصَّراطُ حَقٌّ) وهو جسرٌ ممدودٌ عَلَى مَتْنِ جَهَنَّمَ أدقُّ مِنَ الشَّعْرِ وأحدٌ مِنَ السَّيْفِ، يعبرُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَيَزِلُّ بِهِ أَقْدَامُ أَهْلِ النَّارِ.

المسافة لا التحديد، وذكر لكل مخاطب ما يعرفه، وأما رواية ما بين جَرَبًا وأذْرَحَ فإنها دون الشهر بل دون نصف الشهر بل قد قيل إنها مسيرة ثلاثة أيام، فإنها تكون غير منافية للروايات إذا كان المراد تمثيل طول المسافة لكل أحد مما يعرفه دون تحديد ولا تقريب وإن استبعد هذا التأويل فيرجع إلى الروايات الراجحة، وإن عد اختلاف الروايات في المسافة اضطراباً؛ فالقدر المشترك بينهما طول المسافة وكلها مثبت للحوض، وقوله: (وزواياه سواء) معناه أن كلا من نواحيه الأربع لا يزيد على كل من بقيتها كما ورد أن طولَه وعرضه واحد في رواية لأحمد بإسناد حسن.

قوله: (من يشربُ مِنْهَا فلا يَظْمَأُ) ظاهره أنه كناية عن دخول الجنة دون تعذيب بالنار التي دخولها سبب الظمأ، قيل: ويحتمل أن المراد لا يعذب بالظمأ من شرب منه وإن دخل النار وهذا احتمال بعيد.

قوله: (أدقُّ مِنَ الشَّعْرِ وأحدٌ مِنَ السَّيْفِ) في مسلم عن أبي سعيد الخدري: «بَلَّغَنِي أَنَّهُ أدقُّ مِنَ الشَّعْرِ، وَأحدٌ مِنَ السَّيْفِ» ومثله لا يقال من قبل الرأي؛ فله حكم المرفوع، وفي مسند أحمد عن عائشة حديث مرفوع يتضمن وصف أحوال القيامة، وفيه: «وَلِجَهَنَّمَ جِسْرٌ أدقُّ مِنَ الشَّعْرِ، وَأحدٌ مِنَ السَّيْفِ، وَفِيهِ، وَالنَّاسُ عَلَيْهِ كَالطَّرْفِ، وَالْبَرْقِ، وَكَالرَّيْحِ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ، وَالرَّكَابِ» وفي إسناد ابن لهيعة وقد وثق وبقيته رجاله رجال الصحيح، وروى الطبراني من حديث ابن مسعود: «يُوضَعُ الصَّراطُ عَلَى سَوَاءِ جَهَنَّمَ مِثْلَ حَدِّ السَّيْفِ الْمُرهَفِ، دَحَضَ مَزَلَّةً، عَلَيْهِ كَاللَّيْلِ مِنْ نَارٍ يُخْتَطَفُ بِهَا فَمُمْسَكٌ

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٢٤٠٥، رقم ٦٢٠٨)، ومسلم (٤/ ١٧٩٣، رقم ٢٢٩٢) وأخرجه أيضاً:

ابن حبان (١٤/ ٣٦٤، رقم ٦٤٥٢).

وأنكره أكثر المعتزلة، لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيبٌ للمؤمنين.

والجواب: أن الله تعالى قادرٌ على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين، حتى إن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابّة ومنهم كالجواد إلى غير ذلك ممّا ورد في الحديث.

يهوي فيها، ومضروّع، ومنهم من يمرُّ كالبرق، ثم كالريح، ثم كجري الفرس، ثم كسعي الرجل، ثم كرمل الرجل، ثم كمشي الرجل، والمشهور أن الميزان قبل الصراط، قال أبو الحسن القاسبي: «والصحيح أن الحوض قبل الميزان، وما ذهب إليه أبو طالب المكي في القوت وغيره من أن الحوض بعد الصراط قد غلط فيه»، قال الإمام الغزالي في كشف علوم الآخرة: «حكى بعض السلف من أهل التصنيف أن الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط من قائله» انتهى. والأحاديث ظاهرة في أنه قبل الصراط، ولا ينافي ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي عن أنس: سألت رسول الله ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة، فقال: «أنا فاعل» قلت: فأين أطلبك؟ قال: «أول ما تطلبني على الصراط» قلت: فإن لم ألقك؟ قال: «فاطلبني عند الميزان» قلت: فإن لم ألقك عند الميزان؟ قال: «فاطلبني عند الحوض» فإنني لا أخطئ هذه الثلاثة مواطن، فإن التقديم هنا في الذكر الأهمية لا بحسب الوجود.

قوله: (وأنكره المعتزلة) عبارة شرح المقاصد وأنكره عبد الجبار وكثير من المعتزلة لكن عبارة المواقف وأنكره أكثر المعتزلة كعبارة الشرح.

قوله: (والجواب: أن الله تعالى قادرٌ) فإن الذي قدر على أن يسير الطير في الهواء، قادر على أن يسير الإنسان على الصراط، وفي الصحيحين عن أنس: أن رجلاً قال: يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال: «اليس الذي أمشاه على الرجلين قادرٌ على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة».

قوله: (إلى غير ذلك ممّا ورد في الحديث) منه ما رواه الحاكم من حديث ابن مسعود، وقال: على شرط مسلم ولفظه: «فأولهم كالمح برق، ثم كالريح، ثم كحضر الفرس، ثم كالراكب في رحله، ثم كشّد الرجل، ثم كمشيّه» وما رواه مسلم وغيره من

حديث حذيفة وأبي هريرة ولفظه: «فَيَمُرُّ أَوْلَكُمُ كَالْبَرْقِ، ثُمَّ كَالرَّيْحِ، ثُمَّ كَمَرِّ الطَّيْرِ، وَشَدَّ الرَّجَالَ» وقد مرنا روايتي مسند أحمد.



[مبحثُ الجَنَّةِ والنَّارِ]

(وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ) لَأَنَّ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثَ الْوَارِدَةَ فِي شَأْنَيْهِمَا أَشْهَرُ مِنْ أَنْ تُخْفَى وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ تَحْصَى.

وَتَمَسَّكَ الْمُنْكَرُونَ بِأَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوفَةٌ بِأَنْ عَرَضَهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَهَذَا فِي عَالَمِ الْعُنَاصِرِ مُحَالٌ وَفِي عَالَمِ الْأَفْلَاقِ إِدْخَالٌ فِي عَالَمٍ أَوْ عَالَمٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزَمٌ لِحَوَازِ الْخَرَقِ وَالِاتِّثَامِ، وَهُوَ بَاطِلٌ.

قلنا: هَذَا مَبْنِي عَلَى أَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ، وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِي مَوْضِعِهِ.

(وَهُمَا) أَيِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ (مَخْلُوقَتَانِ) الْآنَ (مَوْجُودَتَانِ) تَكْرِيرٌ وَتَوْكِيدٌ.

وَزَعَمَ أَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُمَا إِنَّمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ.

[مبحثُ الجَنَّةِ والنَّارِ]

قوله: (مستلزمٌ لجوازِ الخرقِ والالتئامِ) أي: خرقُ الأفلاكِ والتئامُها، وقد بينا معناهما فيما سبق ووجه استلزام جواز الخرق والالتئام أن آدم عليه الصلاة والسلام أهبط منها إلى عالم العناصر كما ثبت ذلك في الكتاب العزيز.

قوله: (على أصلِكُمُ الفاسدِ) الخطابُ للفلاسفة وهم المنكرون لحقية الجنة والنار، وأصلهم الفاسد هنا هو الخرق والالتئام، وأيضا فإنكارهم الحشر مستلزم لإنكارهم الجنة والنار؛ لأنهم يقولون بقدوم العالم ورتبوا عليه استحالة عدمه فلا حشر عندهم.

ولنا قصة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وحواء وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل: ﴿أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] و﴿أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، إذ لا ضرورة في العدول عَنِ الظاهر.

فإن عورِض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الْأَمْثَلُ الْأَخْرَجُ نَجْعُهُمُ الَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

قلنا: يحتمل الحال والاستمرار، ولو سلم فقصة آدم تبقى سائلة عَنِ المعارض.
قالوا: لو كانتا موجودتين الآن لما جازَ هلاكُ أكل الجنة، لقوله تعالى: ﴿أَكُلْهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥].....

قوله: (لنا قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة) أي: ثم إخراجهما منها، وقوله تعالى: ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٢٢] وحمل الجنة في الآيات على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب والمصادمة لإجماع المسلمين.

قوله: (والآيات الظاهرة) منها ما ذكره الشارح، ومنها: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [١٣] عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ﴿عِنْدَ هَاجَةِ الْمَأْوَى﴾ [النجم: ١٣-١٥].

قوله: (فإن عورِض... إلى آخره) المعارضة مبنية على أن يجعل بمعنى يخلق، وأنه للاستقبال وكلاهما في حيز المنع؛ لأن يجعلهما بمعنى نصيرهما للذين لا يريدون علوًّا بأن نمكنهم منها، وذلك لا ينافي كونها موجودة، بل هو لازم لوجودها، وجواب الشارح مبني على تسلم أنها بمعنى نخلق، وقوله: يحتمل الحال والاستمرار معناه أنها جعلت حال وجود الآية رقما في اللوح المحفوظ، وأنها استمرت مجعولة.

قوله: (ولو سلم) أي: أن معنى نجعلها نخلقها في المستقبل فغايتها معارضة ظاهر بظاهرها؛ لأن كلا من الآيتين ليست قطعية في مدعي المستدل فإذا تعارضتا تساقطتا، وبقيت قصة آدم قطعية سالمة عن المعارض.

قوله: (أكل الجنة) أي: مأكولها.

لكن اللّٰزِم باطلٌ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨].

قلنا: لا خفاء في أنّه لا يمكن دوامُ أَكُلِ الجَنَّةِ بعينه، وإنما المرادُ بالدوامِ أنّه إذا فني منه شيءٌ جيءَ ببده، وهذا لا ينافي الهلاكَ لحظةً، عَلَى أَنَّ الهلاكَ لا يستلزمُ الفناء، بل يكفي الخروجَ عَنِ الانتفاع به، ولو سلم فيجوزُ أن يكون المرادُ أَنَّ كُلَّ شيءٍ ممكنٌ فهو هالكٌ في حدِّ ذاته، بِمَعْنَى أَنَّ الوجودَ الإمكانى بالنَّظَرِ إِلَى الوجودِ الواجبى بمنزلةِ العدم.

(بإِثْنَانِ لَا تَفْنِيَانِ وَلَا يَفْنَى أَهْلُهُمَا) أي دائمتان لا يطرأ عليهما عَدَمٌ مستمرٌّ، لقوله تعالى في حقِّ الفريقَيْنِ: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾.

وأمّا ما قيل من أنهما تهلَّكان ولو لحظةً تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨]

قوله: (لكن اللّٰزِم باطلٌ... إلى آخره) يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الإلزام؛ لأن المراد بالشيء في الآية الوجود مطلقاً كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، وليس المراد بالشيء فيها الوجود وقت النزول فقط؛ فلو خلقت يوم الجزاء لكانت داخلة في عموم الآية.

قوله: (وإنّما المراد الدَّوام... إلى آخره) يعني: أن المراد الدوام النوعي لا الشخصي؛ فإن نوع الثمار يعد دائماً عرفاً وإن انقطع في بعض الأوقات.

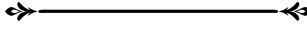
قوله: (لا يُنافي الهلال لحظة) أي: كما سيأتي قريباً، بل يكفي الخروج عن الانتفاع المراد الانتفاع المقصود منه فلا يرد أن ما لا يفنى دليل على وجود الباري سبحانه وهو منفعة عظمى.

قوله: (ولو سلم) أي: أن الهلاك يستلزم الفناء.

قوله: (وأمّا ما قيل من أنهما تهلَّكان ولو لحظة) أي: عند النفخة الأولى وهي النفخة للصعقة.

فلا يُنافي البقاء بهذا المَعْنَى، عَلَى أَنَّكَ قد عرفتَ أَنَّهُ لا دَلَالَةَ في الآيَةِ عَلَى الفناء.
 وَذَهَبَتِ الجَهْمِيَّةُ إِلَى أَنَّهُمَا تَفْنِيَانِ وَيَفْنَى أَهْلُهُمَا، وَهُوَ قَوْلٌ بَاطِلٌ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ
 وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ، لَيْسَ عَلَيْهِ شُبْهَةٌ فَضْلاً عَنْ حُجَّةٍ.

قوله: (لا يُنافي البقاء بهذا المَعْنَى) أي انتفاء طريان العدم المستمر.



[مبحثُ الصَّغيرةِ والكبيرةِ]

(وَالْكَبِيرَةُ) قد اختلفت الروايات فيها، فَرُوِيَ عن ابنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنها تسع: الشُّرْكُ بالله و قتلُ النَّفْسِ بغيرِ حقٍّ وقذفُ الْمُحْصَنَةِ والزَّنا والفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ والسَّحَرِ وأكلُ مالِ الْيَتِيمِ وعقوقُ الوالدينِ الْمُسْلِمِينَ والإلْحَادُ فِي الْحَرَمِ،

[مبحثُ الصَّغيرةِ والكبيرةِ]

قوله: (رُوِيَ عن ابنِ عُمَرَ أنها تسع) أي: بتاء قبل السين أخرجه كذلك الحافظ أبو بكر البغدادي، عن طيلسة بن علي اليماني وهو طيلسة بن مياس، عن ابن عمر يرفع بلفظ: «الْكَبَائِرُ تِسْعٌ: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَقَتْلُ نَسَمَةٍ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالْإِلْحَادُ فِي الْمَسْجِدِ، وَالَّذِي يَسْتَسْخِرُ، وَبُكَاءُ الْوَالِدَيْنِ مِنَ الْعُقُوقِ» وأخرجه البخاري في الأدب المفرد له عن مسدد، عن إسماعيل ابن عليه، عن زياد بن مخراق، عن طيلسة بن مياس، عن ابن عمر موقوفاً عليه، وكلتا الروايتين فيها: أكل الربا بدل ما في الشرح من الزنا بالزاي والنون، وليس فيهما السحر، وأخرجه الخطيب في الكفاية أيضاً من حديث حسين بن محمد الجعفري، والحسن بن موسى الأشيب كلاهما، عن أيوب بن عتبة بلفظ: «الْكَبَائِرُ سَبْعٌ -أي: بتقديم السين-، الشُّرْكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَالزَّنا، وَالسَّحَرُ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ» فعد في هذه الرواية الزنا والسحر، وقد فسر الذي يستسخر في الرواية السابقة

وزاد أبو هريرة: أَكَلَ الرَّبَّا، وزاد عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: السَّرَقَة وشَرَبُ الخَمْرِ.

بالذي يترك العمل ويأس من الثواب عليه، وهو اليأس من روح الله فهو عند الشافعية كبيرة، وإن عده المصنف آخر العقائد من أنواع الكفر وستكلم على ذلك في محله إن شاء الله تعالى، وقد ورد في الصحيحين وغيرهما روايات من حديث جماعة من الصحابة تتضمن عد الكبائر سبعا، وليس مفهوم العدد مرادًا في شيء من الروايات يدل على ذلك أن الذي يؤخذ من مجموعها يزيد على السبع وعلى التسع بل قد قال ابن عباس: «هي إلى السبعمائة أقرب» رواه أبو جعفر الطبري من رواية قيس بن سعيد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: «وأقربيتها إلى السبعمائة باعتبار أصناف أنواعها».

قوله: (وزاد أبو هريرة: أَكَلَ الرَّبَّا) ليس المراد أنه عدها عشرًا إنما المراد أنه ورد من روايته ما يؤخذ منه جعل أكل الربا زائدًا على التسع في رواية غيره ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ -أي: المهلكات-» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: «الشُّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسُّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرَّبَّا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ».

قوله: (وزاد عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: السَّرَقَة وشَرَبُ الخمر) لم أرهما معدودين من الكبائر من رواية علي، نعم هما كبيرتان بالإجماع والنصوص الصحيحة المصرحة بعظم الوعيد فيهما، وقد ورد في جامع الترمذي عن علي يرفعه: «إذا فعلت أمتي عشر خصال»، وعد منها شرب الخمر، وفي آخره «فليرتقوا عند ذلك ريعًا خمرًا أو خسفًا أو مسخًا»، قال الترمذي: غريب.

تنبيه: قيل: لفظ الشرك في الحديث إن أريد به مطلق الكفر؛ فالسحر مندرج فيه لأنه كفر بالاتفاق، فذكره في الحديث تكرار وإلا فسائر أنواع الكفر غير الشرك تبقى غير معدودة من الكبائر مع أنها أكبر الكبائر وجوابه أن المراد بالشرك مطلق الكفر، وما زعمتم من لزوم تكرار السحر لاندراجه فيه ممنوع؛ لأن من السحر ما هو كفر كسحر يتضمن

وقيل: كلُّ ما كان مفسدتهُ مثلَ مفسدة شيءٍ مما ذُكر أو أكثر منه.

وقيل: كلُّ ما توعَّد عليه الشرعُ بخصوصه.

وقيل: كلُّ معصيةٍ أصرَّ عَلَيْهَا العبدُ فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة.

عبادة كوكب، وهو محل الاتفاق ومنه ما هو كبيرة وليس بكفر، والحاصل أن السحر ليس كفر العينة، بل لتضمنه ما هو كفر، كما صرح بذلك أصحابنا في كتب الفروع حيث عدوا السحر المتضمن للكفر كفرًا في باب الردة، وعدوا غيره من أنواع السحر كبيرة في كتاب الشهادات، ودعوى المعارض الاتفاق إن أراد في النوع المتضمن للكفر بنعم ولا يفيد، وإن أراد مطلقًا فممنوع على أن مفهوم العدد ليس مرادًا من الحديث كما قدمنا، فلا يعترض بخروج شيء عنه بتقدير حمل الشرك في الحديث على النوع المخصوص وبالله التوفيق.

قوله: (وقيل: ما كانت مفسدته مثل مفسدة شيءٍ مما ذُكر أو أكثر منه) هو الذي ذكره شيخ الإسلام سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام في قواعد الكبرى، قال: «إذا أردت معرفة الكبائر والصغائر فأعرض مفسدة الذنب على مفسدة الكبائر المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر، وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو رتب عليها فهي من الكبائر، فمن دل الكفار على عورة المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته وبسبون حريمهم وأطفالهم ويأخذون أموالهم ويزنون بنسائهم ويخربون ديارهم فإن تسببه إلى هذه المفاسد أعظم من توليه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر ثم ساق في القواعد عدة أمثلة من هذا القبيل، ومحل بسط الكلام في ذلك مبسوطات كتب الفروع وكتاب الإحياء وكتاب القواعد المشار إليه.

قوله: (وقيل: كلُّ ما توعَّد عليه الشرعُ بخصوصه) نقله الرافعي عن الأكثر.

قوله: (وقيل: كلُّ معصيةٍ أصرَّ عليها العبد) إن لم يتب منها (فهي كبيرة، وكل ما استغفر منها) أي: طلب المغفرة لها بطريق طلبها وهي التوبة (فهي صغيرة) وحاصل هذا

وقال صاحبُ الكفاية: الحقُّ أنهما اسمان إضافيّان لا يُعرفان بذاتيهما، فكلُّ معصية إذا أُضيفَ إلی ما فوقها فهي صغيرة، وإن أُضيفَتْ إلی ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المُطلقة هي الكفر، إذ لا ذنبَ أكبر منه.

وبالجملة المُراد هاهنا أنَّ الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تُخرجُ العبدَ المؤمنَ مِنَ الإيمان)، لبقاءِ التَّصديق الذي هو حقيقةُ الإيمان، خلافاً للمعتزلة حيثُ زعموا أنَّ مرتكبَ الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا كافر، وهذا هو المنزلُ بين المنزلتين، بناءً عَلَى أنَّ الأعمالَ عندهم

أن كل ذنب لم يتب منه فهو كبيرة بالنسبة إلى عظمة من عصى به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وكل ذنب تاب منه فهو صغيرة بالنسبة إلى سعة عفوه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، واعلم أن القائل بهذا لا يقول بأن كل معصية تسلب العدالة، بل من المعاصي ما يسلب العدالة عنده ومنها ما لا يسلبها، وإن سماه كبيرة، واعلم أيضاً أن الإصرار يطلق بمعنى آخر وهو تكرر فعل الصغيرة على وجه يسلب العدالة، وقد ضبطها الشيخ عز الدين في القواعد بأن تكرر الصغيرة من المكلف تكراراً يشعر بقلّة مبالاته في الدين إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك، قال: «وكذا إذا اجتمعت صغائر مختلفة الأنواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به أدنى الكبائر» انتهى. وهو جائز على الوجه القائل بأن الصغائر من أنواع دون إصرار على نوع منها قد تسلب العدالة وهو الموافق لنص الشافعي في المختصر أن من غلبت طاعاته معاصيه كان عدلاً، ومن كان بالعكس فهو فاسق، وتمام إيضاح ذلك يطلب من مبسوطات الفقه.

قوله: (أنهما اسمان إضافيّان... إلى آخره) يرد عليه أنه مخالف لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] لأنه بالنظر إلى كون الكل كبائر، يقال: فما الذي يكفر به، وبالنظر إلى كون الكل صغائر، يقال: فما الكبائر التي تجتنب، فإن قيل: المراد بالكبائر في الآية جزئيات الكفر فإذا اجتنب كفر ما عداها قلنا: تكفير ما عداها معلق بالمشيئة كما سيأتي والإلزام أن يكفر القتل والزنا والسرقه بمجرد اجتناب المسلم الكفر ولا قائل بذلك.

قوله: (بناءً عَلَى أنَّ الأعمالَ عندهم

جزءٌ من حقيقة الإيمان.

(وَلَا تُدْخِلْهُ) أي العبدَ المؤمنَ (في الكفر) خلافاً للخَوارج، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ مرتكبَ الكبيرة بلِ الصَّغِيرَةِ أيضاً كافر، وأنَّه لا واسطةَ بين الكفر والإيمان. لنا وجوه:

الأوَّل: ما سيحييُّ من أنَّ حقيقةَ الإيمان هُوَ التصديقُ القلبي، فلا يخرجُ المؤمنُ عَنِ الاتِّصافِ به إلا بما ينافيه، ومجردُ الإقدامِ عَلَى الكبيرة لغلبةِ شهوةٍ أو حَمِيَّةٍ أو أَنْفَةٍ أو كَسَلٍ خصوصاً إذا اقترن به خوفُ العقابِ ورجاءُ العفو والعزمُ عَلَى التَّوْبَةِ لا ينافيه، نعم إذا كان بطريقِ الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامةً للتكذيب، ولا نزاعَ في أنَّ مِنَ المعاصي ما جعله الشارِعُ أَمارةً للتكذيب وعُلِمَ كونه كذلك بِالْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كسُجُودِ للصنم وإلقاءِ المُصحفِ في القاذوراتِ والتلفُّظِ بكلماتِ الكفر ونحوِ ذَلِكَ ممَّا يثبتُ بِالْأَدَلَّةِ أَنَّهُ كُفْرٌ.

جزء من حقيقة الإيمان) أي: والشيء ينتفي بانتفاء جزئه فانتفى عندهم الإيمان ولم يوجد الكفر، وبتقدير كون الأعمال عندهم شرطاً كما جرى عليه شيخنا في المسامرة فيقرر على هذا المنوال بأن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه.

قوله: (خَلافاً لِلخَوارج) أولهم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وكفروه وكفروا معاوية بمسألة التحكيم، وهم سبع فرق كما بين آخر المواقف وشرحه وهو مبسوط في كتب الملل والنحل.

قوله: (لغلبة شهوة) أي: كالإقدام على الزنا، وقوله: (أو حَمِيَّةٍ أو أَنْفَةٍ) أي: الإقدام على القتل أو القذف أو السب، وقوله: (أو كَسَلٍ) أي: ترك الصلاة كسلاً، وقد فسرت الحمية بالأنفة في المحكم وغيره، وكذا في الكشف في سورة الفتح، وفي جعل أو بمعنى الواو ليكون عطف الأنفة تفسيراً مكلفاً؛ لأن أداة العطف التفسيري هو الواو دون أو.

قوله: (نعم إذا كان) الإقدام (بطريق الاستحلال) بأن كان على وجه يفهم منه أن ذلك الذي أقدم عليه يعده حلالاً، فإن عده حلالاً تكذيب، وذلك الإقدام المقترن بما

وبهذا ينحلُّ ما قيل: إن الإيمان إذا كان عبارةً عَنِ التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصيرَ الْمُقَرُّ المصدق كافرًا بشيءٍ من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاقِ المؤمن عَلَى العاصي، كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحریم: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ الآية [الحجرات: ٩]، وهي كثيرة.

الثالث: إجماعُ الأئمة من عصرِ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يومنا هذا بالصَّلَاةِ عَلَى من ماتَ مِنْ أَهْلِ القُبلة من غير توبةٍ والدُّعاء والاستغفار لهم مع الْعِلْمِ بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاقِ عَلَى أن ذَلِكَ لا يجوزُ لغيرِ المؤمن.

يدل على عده حلالاً علامة للتكذيب فهو كفر بهذا الاعتبار، كما أن المعاصي التي جعلها الشرع علامات على التكذيب يسمى كل منها كفرًا كما صرح به الشارح، ومنها التلفظ بكلمات الكفر، فإن التلفظ فعل اللسان والإيمان أمر قلبي؛ لأنه تصديق القلب.

قوله: (نصوحًا) أي: بالغة في النصح وهو صفة التأديب، فإنه ينصح نفسه بالتوبة وصفت به التوبة على الإسناد المجازي.

قوله: (بالصلاة) المعروف تعدية الإجماع بعلی لا بالباء فاستعمال الشارح الباء هنا، بمعنى على مجاز كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ﴾ [آل عمران: ٧٥] أي: على قنطار.

قوله: (بعد الاتفاق على ذلك) أي: الصلاة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ﴾ ^(١) عَلَى أَحَدٍ ﴿[التوبة: ٨٤]، وقوله: ﴿إِنْ سَتَغَفَرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، وإنما نهى عن الصلاة عليهم لتضمنها الدعاء لهم.

(١) بالأصل: يصل، وهو خطأ والصواب ما أثبت.

واحتجَّت المعتزلة بوجهين:

الأول: أَنَّ الأُمَّةَ بعد اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ مُرْتَكَبَ الكَبِيرَةِ فاسقٌ اختلفوا في أَنَّهُ مُؤْمِنٌ وهو مذهبُ أَهلِ السَّنةِ والجَماعَةِ أو كافرٌ وهو قولُ الخوارج أو منافقٌ وهو قولُ الحسن البصري، فأخذنا المتَّفَقَ عَلَيْهِ وَتَرَكْنَا الْمُخْتَلَفَ فِيهِ، وَقُلْنَا: هُوَ فاسقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ ولا كافرٍ ولا منافقٍ.

والجوابُ: أَنَّ هذا إِحداثٌ للقولِ المخالفِ لما أَجمَعَ عَلَيْهِ السَّلَفُ من عَدَمِ المَنْزِلَةِ بين المنزلتين، فيكونُ باطلاً.

والثاني: أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾ [السجدة: ١٨] جعلَ المُؤْمِنُ مُقابلاً للفاسيق، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ»^(١)،

قوله: (المُخَالَفُ لما أَجمَعَ عليه السَّلَفُ) فَإِنْ قِيلَ: أَلَيْسَ قد جعلَ الحسنُ البصري النِّفاقَ واسطةً بين الإيمان والكفر؟! قلنا: ليس كذلك! بل إِنْ حَمَلَ كلامَ الحسنِ على ظاهره فهو حكمٌ منه بأنه كافرٌ كفرًا خاصًّا، وهو النِّفاقُ الذي هو إخفاءُ الكفر وإظهارُ الإيمانِ واللائقُ بمقامِ الحسنِ أَنْ يَحْمَلَ كلامه على هذا على أَنَّهُ خَارِجٌ مَخْرَجَ التَّنْفِيرِ عن الكبائرِ بأنها معاصٍ، ومن المعاصي ما جعله الشرع علامة على عَدَمِ تصديقِ القلبِ، وما قيل في الجوابِ من أَنَّ المراد الإجماعَ المتقدمَ على الحسنِ فهو غلطٌ وإلا لما خالفه الحسنُ؛ لأنَّهُ أَقْعَدَ بِمَعْرِفَةِ الإجماعِ مِمَّنْ بَعْدَهُ لَا يَقَالُ لَعَلَّ الإجماعَ انْعَقَدَ بَعْدَ الحسنِ؛ لَأَنَّا نَقُولُ قد كانَ واصلُ بنُ عطاءٍ في عصره وهو رأسُ المعتزلة وأظهرَ هذا الخلافَ وتبعه عليه المعتزلة إلى يومنا هذا.

قوله: (وقوله ﷺ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ») طرف من حديث أبي

(١) أخرجه مسلم (١/٧٧، رقم ٥٧)، وأبو داود (٤/٢٢١، رقم ٤٦٨٩)، والترمذي (٥/١٥، رقم ٢٦٢٥) وقال: حسن صحيح غريب. وأخرجه أيضًا: أحمد (٢/٤٧٩، رقم ١٠٢٢٠)، والبخاري (٦/٢٤٩٧، رقم ٦٤٢٥)، وابن حبان (١٠/٢٦٠، رقم ٤٤١٢).

وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاة والسلام: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةٌ لَهُ»^(١)، ولا كافر لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يُجْرُونَ عَلَيْهِ أَحْكَامَ المرتدِّين ويدفنونه في مقابر المسلمين.

والجواب:

أنَّ المرادَ بالفاسقِ في الآية هُوَ الكافر، فَإِنَّ الكُفْرَ مِنْ أَعْظَمِ الفسوقِ، والحديثُ واردٌ عَلَى سبيلِ التَغْلِيظِ والمبالغةِ في الزَّجْرِ عَنِ المعاصي بِدَلِيلِ الآيَاتِ والأَحَادِيثِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الفاسقَ مؤمنٌ، حتى

هريرة في الصحيحين بلفظ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ».

قوله: «(لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةٌ لَهُ)» هو من طرف من حديث رواية أحمد والطبراني في الأوسط والبخاري وابن ماجه في صحيحه والبيهقي في الشعب عن أنس يرفعه بلفظ: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةٌ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ».

قوله: (المراد بالفاسق في الآية هُوَ الكافر) لأن الفسق في اللغة الخروج، والمعنى: أفمن كان مؤمناً كما كان خارجاً عن الإيمان، وعندهم المعنى: أفمن كان مؤمناً كمن كان خارجاً عن الطاعة غير كافر، ولا يخفى أنه غير لائق ببلاغة نظم القرآن، ولا ينفي الاستواء لأنه إنما ورد في القرآن بين المتقابلين تقابل تضاد ونحوه، كقوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ۝٢٠ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ۝٢١ وَمَا يَسْتَوِي الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: ١٩-٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ [فصلت: ٣٤]، ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠].

قوله: (الحديث واردٌ عَلَى سبيلِ التَغْلِيظِ) يعني أن المراد في الحديثين تقييد الإيمان بالكامل؛ فالمراد: لا يزني الزاني حين يزني وهو كامل الإيمان لا إيمان كاملاً لمن لا أمانة

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٨٣/٢)، رقم (٢٢٩٢). وأخرجه أيضاً: في الصغير (١١٣/١)، رقم (١٦٢)، قال الهيثمي (٢٩٢/١): تفرد به الحسين بن الحكم الحبري.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِي ذَرٍّ لَمَّا بَالَعَ فِي السُّؤَالِ: «وَأِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغَمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ»^(١)»^(٢).

له لما سيأتي في مبحث الإيمان من أن الأعمال داخلية في مسمى الإيمان الكامل، ولكن ترك التصريح بالقيد تغليظاً ومبالغة في الزجر، ونظيره في الحديث كثير من ذلك حديث مسلم وغيره: «بَيْنَ الْعَبْدِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ»، فإن المراد الترك على وجه الجحد ولم يصرح بالقيد تغليظاً ومبالغة في الزجر.

قوله: (قال ﷺ لأبي ذر لما بالغ في السؤال: «وَأِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغَمِ أَنْفِ أَبِي

(١) أخرجه البخاري (٢٧٢١/٦)، رقم (٧٠٤٩)، ومسلم (٩٤/١)، رقم (٩٤).

(٢) هَذَا الْحَدِيثُ مِمَّا اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي مَعْنَاهُ، فَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ الَّذِي قَالَهُ الْمُحَقِّقُونَ أَنَّ مَعْنَاهُ: لَا يَفْعَلُ هَذِهِ الْمَعَاصِيَ وَهُوَ كَامِلُ الْإِيمَانِ، وَهَذَا مِنَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي تُطْلَقُ عَلَى نَفْيِ الشَّيْءِ، وَيُرَادُ نَفْيُ كَمَالِهِ وَمُخْتَارِهِ، كَمَا يُقَالُ: لَا عِلْمَ إِلَّا مَا نَفَعَ، وَلَا مَالٍ إِلَّا الْإِبِلَ، وَلَا عَيْشَ إِلَّا عَيْشَ الْآخِرَةِ، وَإِنَّمَا تَأَوَّلْنَاهُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، لِحَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ وَغَيْرِهِ: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ: دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَإِنْ زَنَى، وَإِنْ سَرَقَ».

وَحَدِيثُ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ الصَّحِيحُ الْمَشْهُورُ «أَنَّهُمْ بَايَعُوهُ - ﷺ - عَلَى أَنْ لَا يَسْرِقُوا وَلَا يَزْنُوا، وَلَا يَعْصُوا، إِلَى آخِرِهِ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ - ﷺ -: فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ، فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ فَعَلَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَتُهُ، وَمَنْ فَعَلَ وَلَمْ يُعَاقَبْ، فَهُوَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ».

فَهَذَانِ الْحَدِيثَانِ، مَعَ تَطَائُرِهِمَا فِي الصَّحِيحِ، مَعَ قَوْلِ اللَّهِ - عَزَّجَلَّ -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، مَعَ إِجْمَاعِ أَهْلِ الْحَقِّ عَلَى أَنَّ الزَّانِيَ وَالسَّارِقَ وَالْقَاتِلَ وَغَيْرَهُمْ مِنْ أَصْحَابِ الْكِبَائِرِ غَيْرِ الشُّرَكَ لَا يَكْفُرُونَ بِذَلِكَ، بَلْ هُمْ مُؤْمِنُونَ نَاقِصُو الْإِيمَانِ، إِنْ تَابُوا سَقَطَتْ عُقُوبَتُهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا مُصْرَبِينَ عَلَى الْكِبَائِرِ، كَانُوا فِي الْمَشِيئَةِ. فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى عَفَا عَنْهُمْ وَأَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ أَوْ لَا، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ، ثُمَّ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ وَكُلُّ هَذِهِ الْأَدِلَّةِ تَضْطَرُّنَا إِلَى تَأْوِيلِ هَذَا الْحَدِيثِ وَشِبْهِهِ.

ثُمَّ إِنَّ هَذَا التَّأْوِيلَ ظَاهِرٌ سَائِعٌ فِي اللُّغَةِ، مُسْتَعْمَلٌ فِيهَا كَثِيرٌ، وَإِذَا وَرَدَ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ ظَاهِرًا، وَجَبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، وَقَدْ وَرَدَا هُنَا، فَيُجِبُ الْجَمْعُ، وَقَدْ جَمَعْنَا. شرح النووي على مسلم - (ج ١/ ص ١٤٨).

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِي أَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مَتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ»^(١) وَفِي أَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [طه: ٤٨]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (١٥) الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى (١٦)﴾ [الليل: ١٥-١٦] وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ (٢٧)﴾ [النحل: ٢٧] إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهَا مَتْرُوكَةٌ لِلظَّاهِرِ لِلنُّصُوصِ النَّاظِقَةِ عَلَى أَنَّ مَرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ لَيْسَ بِكَافِرٍ وَالْإِجْمَاعُ الْمُنْعَقِدُ عَلَى ذَلِكَ عَلَى مَا مَرَّ، وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجٌ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ، فَلَا اعْتِدَادَ بِهِمْ.

«ذَرٌّ» حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ فِي الصَّحِيحِينَ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أَيْضٌ، وَهُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدْ اسْتَيْقَظَ، فَقَالَ: «مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ» قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ» قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغَمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ»، وَكَانَ أَبُو ذَرٍّ إِذَا حَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ قَالَ: «وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي ذَرٍّ» وَرَغِمَ الْأَنْفُ وَصَوْلُهُ إِلَى الرِّغَامِ بِفَتْحِ الرَّاءِ، وَهُوَ التُّرَابُ عَلَى سَبِيلِ الْغَلْبَةِ لَهُ يَعْبَرُ بِهِ عَنْ وَقُوعِ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَرَادِ الْمُخَاطَبِ قَهْرًا أَوْ الْجَائِزِ فِي قَوْلِهِ: «عَلَى رَغَمٍ» مُتَعَلِّقٌ بِمَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ: قُلْتُ هَذَا وَنَحْوُ ذَلِكَ.^(١)

قَوْلُهُ: (وَالْجَوَابُ: أَنَّهَا مَتْرُوكَةٌ الظَّاهِرِ) لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٤] ظَاهِرُهُ عَامُ بِنَاءٍ عَلَى عُمُومِ الْمَوْصُولَاتِ، وَيَجَابُ عَنْهُ بِأَنَّ الْعُمُومَ فِي الْيَهُودِ دُونَ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَالْمَرَادُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ التَّوْرَةَ بِدَلَالَةِ السِّيَاقِ فِي قَوْلِهِ

(١) أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ (٣/ ٣٤٣، رَقْمُ ٣٣٤٨). قَالَ الْمُنْذَرِيُّ (١/ ٢١٥): إِسْنَادُ لَا بَأْسَ بِهِ. وَقَالَ الْهَيْثَمِيُّ (١/ ٢٩٥): رَجَالُهُ مُوْتَقُونَ إِلَّا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي دَاوُدَ فَإِنِّي لَمْ أَجِدْ مَنْ تَرْجَمَهُ وَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ حَبَانَ فِي الثَّقَاتِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي دَاوُدَ الْبَغْدَادِيُّ فَلَا أُدْرِي هُوَ هَذَا أَمْ لَا.

تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ ﴾ [المائدة: ٤٤] الآية، وهذه الأمة غير متعبدة بحكم التوراة؛ فالمراد اليهود، والمراد في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: ٥٥] الكاملون في الفسق فهم الذين باعتبارهم وقع الحصر المدلول عليه بضمير الفصل في الآية وهو حصر الفاسق في الكافر.

وقوله تعالى حكاية عن موسى وهارون: ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾ [طه: ٤٨] متروك الظاهر؛ أعني قصر العذاب الذي اقتضاه تعريف المسند إليه في الآية؛ للاتفاق على عذاب الزاني، وشارب الخمر، ونحوهما ممن لم يكذب، وقوله: ﴿ لَا يَصْلَحُهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴾ [١٥] الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿ [١٦] ﴾ [الليل: ١٥-١٦] متروك الظاهر؛ لأن النار في قوله: ﴿ فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى ﴾ [١٦] [الليل: ١٤] هي الخاصة بالكفار، لا الطبقة العليا التي وردت النصوص بأنها لعصاة الموحدين.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [النحل: ٢٧] استدلالهم به مبنيٌّ على عموم المفرد المحلَّى باللام، وهو ممنوع عن القائل بأنه لا عموم له، وبتقدير العموم، فالمراد الخزي الكامل، فيلزم حينئذٍ انحصار أفراده في الكافر.

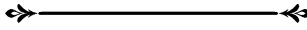
وأما حديث: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر» فأخرجه الطبراني بلفظ: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر [إجهاراً]^(١)».

ورواه أصحاب السنن الأربعة، وابن حبان والحاكم من حديث بريدة، وصحَّحاه بلفظ^(٢):

(١) هكذا بالأصل، والصواب: جهاراً.

(٢) أخرجه الترمذي (١٣/٥)، رقم (٢٦٢١)، وقال: حسن صحيح غريب. والنسائي (١/٢٣١)، رقم (٤٦٣)، وابن ماجه (١/٣٤٢)، رقم (١٠٧٩)، وابن حبان (٤/٣٠٥)، رقم (١٤٥٤)، =

«العهد الذي بيننا وبينهم»^(١) الصلاة، فمن تركها فقد كفر» وقد مرَّ ما يُؤخذ منه الجواب عنه.



= والحاكم (١/ ٤٨، رقم ١١)، وقال: صحيح الإسناد. والبيهقي (٣/ ٣٦٦، رقم ٦٢٩١). وأخرجه أيضًا: ابن أبي شيبة (٦/ ١٦٧، رقم ٣٠٣٩٦)، والدارقطني (٢/ ٥٢)، والديلمي (٣/ ٩٢، رقم ٤٢٥٧)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٨٧٩، رقم ٨٩٦)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٣٥٨، رقم ٧٦٩) قال المناوي (٤/ ٣٩٥): قال العراقي: حديث صحيح.

(١) أي: فإذا تركوها برئت منهم الذمَّة، ودخلوا في حكم الكفار، نُقاتِلُهُمْ كَمَا نُقاتِلُ مَنْ لَا عَهْدَ لَهُ. قَالَ التَّوْرِبَشْتِيُّ: وَيُؤَيَّدُ هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ - ﷺ - لَمَّا اسْتَوْذَنَ فِي قَتْلِ الْمُنافِقِينَ: «أَلَا إِنِّي نُهَيْتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ»، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ - ﷺ - لِأَبِي الدَّرْدَاءِ: «لَا تَتْرُكْ صَلَاةَ مَكْتُوبَةٍ مُتَعَمِّدًا، فَمَنْ تَرَكَهَا مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرَّتْ مِنْهُ الذَّمَّةُ». تحفة الأحوذى - (ج ٦ / ص ٤١٩).

[حُكْمُ الشَّرِكِ بِاللَّهِ وَمَا دُونَ ذَلِكَ]

(وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ لَكُنْهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ عَقْلًا
أَمْ لَا؟

فذهب بعضهم إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ عَقْلًا وَإِنَّمَا عِلْمُ عَدَمِهِ بِدَلِيلِ السَّمْعِ، وَبَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ
يَمْتَنَعُ عَقْلًا لِأَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ الْمَسِيءِ وَالْمُحْسَنِ وَالْكَفْرَ نَهَائَةً فِي الْجَنَائَةِ لَا
يَحْتَمِلُ الْإِبَاحَةَ وَرَفَعَ الْحَرَمَةَ أَصْلًا، فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَرَفَعَ الْغَرَامَةَ.

وَأَيْضًا الْكَافِرُ يَعْتَقِدُهُ حَقًّا وَلَا يُطَلَّبُ لَهُ عَفْوٌ أَوْ مَغْفِرَةٌ فَلَمْ يَكُنِ الْعَفْوُ عَنْهُ حِكْمَةً.

وَأَيْضًا هُوَ اعْتِقَادُ الْأَبَدِ فَيُوجِبُ جَزَاءَ الْأَبَدِ، هَذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوبِ.

[حُكْمُ الشَّرِكِ بِاللَّهِ وَمَا دُونَ ذَلِكَ]

(وَبَعْضُهُمْ) أَيِ وَذَهَبَ بَضْعُ الْمُسْلِمِينَ أَنَّهُ مَمْتَنَعٌ عَقْلًا بِنَاءً عَلَى الْأَدْلَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا
الشَّارِحُ عَنْهُمْ، وَهَؤُلَاءِ الْبَعْضُ هُمُ الْمَعْتَزِلَةُ، وَصَاحِبُ الْعِمْدَةِ أَبُو الْبَرَكَاتِ النَّسْفِيُّ مِنَ
الْحَنْفِيَّةِ، وَالْأَدْلَةُ الْمَذْكُورَةُ جَارِيَةٌ عَلَى طَرِيقِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّينَ، وَتَعْلِيلُ أَفْعَالِهِ
تَعَالَى بِالْأَغْرَاضِ، وَقَدْ تَقَرَّرَ بُطْلَانُهُمَا.

(وَرَفَعَ الْغَرَامَةَ) هِيَ مَا يُلْزَمُ أَدَاؤُهُ، وَالْمُرَادُ بِهِ هَهْنَا: مَا يَسْتَحِقُّهُ مِنَ الْعَذَابِ.

(هُوَ اعْتِقَادُ الْأَبَدِ، فَيُوجِبُ جَزَاءَ الْأَبَدِ) هَذَا مَجْرَدُ دَعْوَى لَا دَلِيلَ عَلَيْهَا، فَإِنْ قِيلَ:

(ويغفرُ ما دونَ ذَلِكَ لمن يشاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ والكَبَائِرِ) مع التوبةِ أو بدونها، خلافاً للمعتزلة، وفي تقريرِ الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته، والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

والمعتزلة يخصّونها بالصَّغَائِرِ والكَبَائِرِ المقرونة بالتوبة، وتمسّكوا بوجهين:
الأوّل: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة.

نية الكافر الاستمرار على الكفر أبداً لو لم يمت، فأوجب ذلك تأييد العقاب عليه بخلاف غيره من الذنوب.

قلنا: ليس ذلك دليلاً؛ إنّما هو إبداء معنى مناسب لتأييد العقوبة لا يثبت بمثله حكم اعتقادي.

(خِلافًا للمعتزلة) أي في قولهم أنّ صاحب [الكبير]^(١) إذا لم يُتَّب مُخَلَّد في النار. كما يؤخذ من كلام الشرح.

(والمعتزلة يخصّونها) أي يخصصون المغفرة بالصَّغَائِرِ والكَبَائِرِ المقرونة بالتوبة، وأمّا إعادة الضمير إلى الآيات والأحاديث، فلا يصح؛ لأن ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦] إنّ حُصَّ بالكَبَائِرِ المقرونة كان تخصيصه غير مُستقيم من وجهين:

أحدهما: أنّ المغفرة بالتوبة تعمُّ المشرك وكل عاص، مع أنّ التعليق بالمشيئة يُفيد البعضية.

الثاني: أنّ المغفرة بالتوبة واجبة عندهم، فلا يظهر للتعليق فائدة، وإن حُصَّ بالصَّغَائِرِ فلا يُلائم التعليق بالمشيئة عندهم؛ لأن مغفرة الصَّغَائِرِ عامة، اللهم إلا أن يدعوا حمل كلمة (ما) في الآية على الصَّغَائِرِ جمعاً بين الأدلة، وأنَّ مغفرة الصَّغَائِرِ ليست عامّة،

(١) هكذا بالأصل، والتقدير: صاحب الذنب الكبير.

والجواب: أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد.

وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يَدُلُّ الْقَوْلُ لَدَى﴾ [ق: ٢٩].

الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب وإغراءً للغير عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل.

فصغيرة غير التائب لا تجب عندهم مغفرة، بل يقولون: يغفرها إن شاء.

(على تقدير عمومها) إشارة إلى منع دعوى عمومها لصاحب الكبيرة؛ لأننا نعارضهم بالآيات الدالة على الوعد بالثواب كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، وقوله: ﴿وَيَجْزِي [الَّذِينَ] أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١] وقوله: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: ٦٠] فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب، وهو عندهم ينافي استحقاق العذاب، فضلاً عن كونه مُخلّداً في العقوبة، فلا تكون آيات الوعيد عامّة متناولة له، وبتقدير تسليم عمومها فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على العفو، فيكون المذنب المغفور له خارجاً عنها بمنزلة التائب.

(وزعم بعضهم أن الخلف للوعيد كرم) إشارة إلى جواب آخر عن آيات الوعيد مع بيان أنه غير مُرضٍ، وقد أُجيب عمّا اعترض به عليه بأنه يتجه أن يكون مُرادهم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد، فاللائق بكرمه أن يبنّي إخباره على المشيئة، وإن لم يُصرح بذلك، بخلاف الوعد، فلزوم الكذب والتبديل مُتنتفٍ.

(والثاني) هو عقلي والأول نقلي.

(١) بالأصل: الذي، وهو خطأ والصواب ما أثبت.

والجواب: أنَّ مجردَ جوازِ العفوِ لا يُوجِبُ ظَنَّ عدمِ العقابِ فَضْلاً عَنِ العلمِ، كيفَ
والعُموماتُ الواردة في الوعيدِ المقرونة بغايةٍ مِنَ التهديدِ ترجِّحُ جانبَ الوقوعِ بالنسبةِ إِلَى
كُلِّ واحدٍ، وكَفَى به زاجراً.

(والجوابُ) هو جواب على التنزل بتسليم قاعدة الحُسن والقُبْح العقليين، وحاصله
كما قرر في شرح المقاصد أن: مجرد احتمال العقوبة يصلحُ زاجراً للعاقل عن ارتكاب
المخالفة، فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب، والتوعُّدات السابقة في ذلك الباب.



[جوازُ العقابِ عَلَى الصَّغِيرَةِ والعفوِ عَنِ الكَبِيرَةِ]

(وَيَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ) سواءً اجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيرَةَ أَمْ لَا لِدُخُولِهَا تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، ولِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: ٤٩] وَالْإِحْصَاءُ إِنَّمَا يَكُونُ بِالسُّؤَالِ وَالْمَجَازَاةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ.

[جواز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة]

(وَيَجُوزُ) أَي سَمِعًا (الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ) أَي وَقُوعِهِ مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ بِالْوُقُوعِ وَلَا بَعْدَهُ؛ لِعَدَمِ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا.

(لِدُخُولِهَا تَحْتَ قَوْلِهِ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾) لِأَنَّ الْغُفْرَانَ مُعَلَّقٌ فِي الْآيَةِ بِالْمَشِيئَةِ، فَيَنْتَفِي بِانْتِفَائِهَا، سِوَاءٍ وَجَدَ اجْتِنَابَ الْكَبِيرَةِ أَمْ لَا، وَيَحْمِلُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] عَلَى أَنَّ الْمَعْنَى: إِنْ شَتْنَا.

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يعجز تعذيبه لا بمعنى أن يتمتع عقلاً بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، لقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

وأجيب: بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر، لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراد القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم.

(والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة، ولتعلق بقوله: (إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا تؤول

(وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر... إلى آخره) نقل ابن عطية في تفسير الآية عن جماعة من الفقهاء وأهل الحديث أن: من اجتنب الكبائر كُفِّرَت صغائره قطعاً، وهذا هو عين المنقول هنا عن بعض المعتزلة، وقد جرى على ما يوافقه البيضاوي في تفسيره، والغزالي في الإحياء وغيرهما.

(وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر... إلى آخره) الملجئ إلى هذا التأويل أمران:

الأول: أننا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بعفوان صغائره، وعدم مؤاخذته بها قطعاً، لكانت بالنسبة له في حكم المباح الذي لا تبعه فيه، وذلك كما قال ابن عطية: نقض لُغَى الدين.

الثاني: أننا لو لم نحمل الكبائر على أنواع الكفر وأشخاصها وأبقينا الآية على عمومها لم يبق للتقييد بالمشيئة في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ بالنسبة

النُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى تَخْلِيدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ أَوْ عَلَى سَلْبِ اسْمِ الْإِيمَانِ عَنْهُمْ.

إلى الصغائر معنى؛ إذ الغرض تكفيرها باجتنباب الكبائر قطعاً، وإن أبقينا آية التقييد بالمشيئة على عمومها لم يبق للتعليل باجتنباب الكبائر فائدة؛ لأنَّ الصغائر تُعْفَرُ بدونه على ما أولنا عليه الكبائر، يكون معنى الآية: إن اجتنبوا أنواع الكفر أو أشخاصها بالدخول في الإسلام؛ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سيئاتكم التي اجترحتموها حال كفركم.

(النُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى تَخْلِيدِ الْعُصَاةِ) كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ، يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] ونحوهما، ولكل من النصوص أنواع من التأويل - سوى الاستحلال - مذكورة في كُتُب التفسير، وشروح الحديث ومبسوطات الكلام.



[الكلامُ عَنِ الشَّفَاعَةِ]

(والشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ والأَخْيَارِ فِي حَقِّ أَهْلِ الْكِبَائِرِ) بالمستفيضِ مِنَ الأخبارِ،
خِلافًا لِلْمَعْتَزِلَةِ.

وهذا مَبْنِيٌّ عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُونِ الشَّفَاعَةِ، فَبالشَّفَاعَةِ أَوْلَى.

[الكلامُ عَنِ الشَّفَاعَةِ]

(والشَّفَاعَةُ) أَيِ الْمَقْبُولَةِ (وَالْأَخْيَارِ) بِمُثَنَّاةٍ تَحْتِيَّةٍ بَعْدَ الْخَاءِ الْمَعْجَمَةِ جَمْعُ خَيْرٍ
بِالتَّشْدِيدِ، وَقَوْلُهُ: (بِالْمُسْتَفِيزِ مِنَ الْأَخْبَارِ) بِالْمَوْحِدَةِ بَعْدَ الْمَعْجَمَةِ، وَمَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ
عَلَى تَفْصِيلِ أَخْبَارِ الشَّفَاعَةِ فَعَلِيهِ بِكُتُبِ الْحَدِيثِ؛ كَالصَّحِيحَيْنِ وَالسَّنَنِ، وَقَدْ جَمَعَ كَثِيرًا
مِمَّا فِيهِمَا وَفِي غَيْرِهِمَا كِتَابَ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهيبِ وَتَذَكْرَةَ الْقُرْطُبِيِّ، وَمِنْهَا شَفَاعَةُ نَبِينَا ﷺ،
رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ يَرْفَعُهُ: «أَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا فَإِنَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ
وَلَا يَحْيَوْنَ، وَلَكِنْ نَاسٌ أَصَابَتْهُمْ النَّارُ بِذُنُوبِهِمْ - أَوْ قَالَ: بِخَطَايَاهُمْ - فَأَمَاتَهُمُ اللَّهُ إِمَاتَةً
حَتَّى إِذَا كَانُوا فَحَمًّا أَذِنَ لَهُمْ فِي الشَّفَاعَةِ، فَجِيءَ بِهِمْ ضُبَائِرُ ضُبَائِرٍ فُبْتُوا عَلَى أَنْهَارِ الْجَنَّةِ،
ثُمَّ قِيلَ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ أَفِيضُوا عَلَيْهِمْ، فَيَنْبَتُونَ نَبَاتَ الْحَبَةِ تَكُونُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ».

ضُبَائِرُ بِضَادٍ مَعْجَمَةٍ فَمَوْحِدَةٍ جَمْعُ ضُبَارَةٍ بِفَتْحٍ الضَّادِ وَكسرها: أَيِ جَمَاعَةٍ.

وَالْحَبَةُ بِكسْرِ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ هِيَ: الْوَاحِدَةُ مِنْ بَذْرِ الصَّحْرَاءِ، وَحَمِيلُ السَّيْلِ: مَا
يَحْمِلُهُ مِنَ الطِّينِ مَعَ الْمَاءِ، رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ بِنَحْوِ مَعْنَاهُ.

وأما شفاعة غيره من الرسل صلى الله عليهم وسلم وغيرهم، ففيها أحاديث منها في سنن ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان يرفعه: «يشفع يوم القيامة ثلاثة؛ الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء»، ويروي أبو عمرو بن السماك بإسناده إلى أبي الزعراء عن ابن مسعود قال: يشفع نبيكم رابع أربعة؛ جبريل، ثم إبراهيم، ثم موسى أو عيسى، ثم نبيكم ﷺ، ثم الملائكة، ثم النبيون، ثم الصديقون، ثم الشهداء». الحديث رواه أبو داود الطيالسي بإسناده إلى أبي الزعراء عن ابن مسعود.

وبلفظ: فيقوم روح القدس جبريل عليه الصلاة والسلام، ثم يقوم إبراهيم صلى الله عليهم، ثم يقوم موسى أو عيسى - قال أبو الزعراء: لا أدري أيهما - قال: ثم يقوم نبيكم، فما يشفع أحد بعده في أكثر مما يشفع، هذا هو المقام المحمود الذي قال الله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩].

وروى الترمذي وابن ماجه من حديث عبد الله بن أبي الجعداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ليدخلنَّ الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم، قالوا: يا رسول الله، سواك؟ قال: سواي».

قال الترمذي: حديث حسن صحيح. ورواه البيهقي في دلائل النبوة، وقال في آخره: قال عبد الوهاب الثقفي، قال هشام بن حسان: كان الحسن يقول: إنه أويس القرني.

وروى الترمذي أيضًا من حديث أبي سعيد الخدري يرفعه: «إِنَّ مِنْ أُمَّتِي مَنْ يَشْفَعُ لِلْفَتَامِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَشْفَعُ لِلْقَبِيلَةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَشْفَعُ لِلْعُصْبَةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَشْفَعُ لِلرَّجُلِ حَتَّى يَدْخُلَ الْجَنَّةَ».

قال الترمذي: حديث حسن، والفِثَام بكسر الفاء ثم همزة: الجماعة من الناس. واعلم أنَّه قد وقع في التلويح للشارح وغيره من كتب أصول الحنفية أنَّ مُرْتَكِب

وعندهم لَمَّا لم يجزُ لم تجز.

لنا قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لَذُنُوبِكِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا نَنْفَعُهُمْ شَفَعَةُ الشَّفِيعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] فَإِنَّ أَسْلُوبَ هَذَا الْكَلَامِ

المكروه يستحق حرمان الشفاعة، ومقتضاه أن مرتكب الكبيرة أولى بذلك، وقد أُجيب عنه بمنع كلية الملازمة، فلا يلزم أن يكون جزء الأدنى جزء الأعلى الذي له جزاء أجر عظيم، فهذا نوع انفكَّت فيه الملازمة، ولو سلم فلعل المراد حرمان [الشفيعَة] ^(١)، وفي هذا الجواب بناء على التسليم نظر؛ لأنهم في التلويح وغيره استدلوا على استحقاق حرمان الشفاعة بقوله ﷺ: «مَنْ تَرَكَ سُتِّي لَمْ يَنْلِ شَفَاعَتِي».

نعم إن حُملَ على حرمان شفاعة خاصّة كالشفاعة في زيادة الدرجات كان له اتجاه، لكن الحمل يحتاج إلى دليل، والحديث بتقدير صحته تُحمل السنة فيه على طريقته ﷺ الشاملة للاعتقاد الحق، وتحليل الحلال وتحريم الحرام.

(وعندهم لَمَّا لم يجز) أي عقلاً العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة التي مات صاحبها غير تائب (لم تجز) الشفاعة؛ إذ لا فائدة لها عندهم بناء على قاعدتهم في إيجاب عقاب صاحب الكبيرة.

(﴿وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩]) أي لذنوبهم وهي تعمُّ الكبائر، ووجه الاستدلال من الآية ظاهر، وهو أنه ﷺ أمر بالاستغفار، [ولذنوبهم] ^(٢)؛ أي طلب غفرانها لهم، وذلك هو الشفاعة، ومعلوم أنه ﷺ لا بدَّ وأن يمثّل ما أمر به وأن سؤاله المأمور به يجاب.

(١) هكذا بالأصل، والمفهوم من السياق: أنه إذا سلمنا بحرمان مرتكب المكروه من الشفاعة، فإن المقصود: هو حرمانه من أن يشفع لأحد.

(٢) هكذا بالأصل، وفيه سقط واضح، والصواب: أمر بالاستغفار لذنبه ولذنوبهم. والسقط هو كلمة [ذنبه].

يدلُّ عَلَى ثبوتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ، وَإِلَّا لَكَانَ لِنَفْيِ نَفْعِهَا عَنِ الْكَافِرِينَ عِنْدَ الْقَصْدِ إِلَى تَقْيِيحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيقِ بُؤْسِهِمْ مَعْنَى، لَأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِي أَنْ يُوسَمُوا بِمَا يَخْصُهُمْ لَا يَمَّا يَعْمُهُمْ وَغَيْرُهُمْ، وَلَيْسَ الْمَرَادُ أَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنَّمَا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى مَنْ يَقُولُ بِمَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ.

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ^(١): «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» وهو مشهور،

(يدلُّ عَلَى ثبوتِ الشَّفَاعَةِ) يدلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ لَزِيَادَةِ الدَّرَجَاتِ؛ لِأَنَّ عَدَمَ هَذِهِ لَا يَقْتَضِي تَقْيِيحَ حَالٍ مِنْ نَفْيَتِ عَنْهُمْ، وَتَحْقِيقِ بُؤْسِهِمْ، وَأَمَّا دَلَالَتُهَا عَلَى أَنَّ الشَّفَاعَةَ لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ، فَإِنَّمَا تُؤْخَذُ مِنْ عَمُومِ الشَّفَاعَةِ الْمُنْفِيَّةِ، وَعَمُومِ مُتَعَلِّقِهَا الَّذِي يُؤْذَنُ بِهِ حَذْفُهُ. حديث: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبد الحق، ورواه البزار والطبراني في الصغير والأوسط بهذا اللفظ، وبلغف: «إِنَّمَا جُعِلَتِ الشَّفَاعَةُ لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي».

وأخرجه أبو داود الطيالسي، وابن ماجه من حديث جابر قال الطيالسي: حدثنا محمد بن ثابت، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر، فذكر الحديث، ثم قال: فقال لي جابر: من لم يكن من أهل الكبائر، فما له وللشفاعة، ورواه الطبراني أيضاً في الأوسط من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلغف: كُنَّا نَمْسُكُ عَنِ الْاسْتِغْفَارِ لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ حَتَّى سَمِعْنَا نَبِيَّنَا - ﷺ - يَقُولُ: «إِنِّي أَدْخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ» فَأَمْسَكْنَا عَنْ كَثِيرٍ مِمَّا كَانَ فِي أَنْفُسِنَا وَرَجَوْنَا لَهُمْ.

(١) أبو داود (٢٣٦/٤، رقم ٤٧٣٩)، والترمذي (٦٢٥/٤، رقم ٢٤٣٥) وقال: حسن صحيح غريب، وابن أبي عاصم (٣٩٩/٢، رقم ٨٣١)، وأبو يعلى (٤٠/٦، رقم ٣٢٨٤)، وابن حبان (٣٨٧/١٤، رقم ٦٤٦٨)، والطبراني (٢٥٨/١، رقم ٧٤٩)، والحاكم (١٣٩/١، رقم ٢٢٨) وقال: صحيح على شرط الشيخين. والبيهقي في شعب الإيمان (٢٨٧/١، رقم ٣١٠)، والضياء (٣٨٢/٤، رقم ١٥٤٩).

بل الأحاديث الدالة على الشفاعة متواترة المعنى^(١).

وروى الطبراني أيضًا من حديث أم سلمة أنه - ﷺ - قال لها: «اعملي ولا تتكلمي، فإن شفاعتي للهاكين من أمتي».

(بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى) إشارة إلى انتقاد قول المصنف: (إنها من المستفيض)؛ لأنه يقتضي قصورها عن رتبة التواتر، فلا تفيد العلم، فلا يصح دليلًا لحكم اعتقادي، وليس كذلك، بل هي متواترة المعنى، كما لا يخفى على من وقف على تعدد روايتها، وإتقانهم في المعنى، وإن اختلفت ألفاظ رواياتهم.

(١) قَالَ ابْنُ الْقَيِّمِ رَحِمَهُ اللَّهُ: تَضَمَّنَتْ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ خَمْسَةَ أَنْوَاعٍ مِنَ الشَّفَاعَةِ، أَحَدُهَا: الشَّفَاعَةُ الْعَامَّةُ الَّتِي يَرْغَبُ فِيهَا النَّاسُ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ، نَبِيًّا بَعْدَ نَبِيٍّ، حَتَّى يُرِيحَهُمُ اللَّهُ مِنْ مَقَامِهِمْ. النَّوعُ الثَّانِي: الشَّفَاعَةُ فِي فَتْحِ الْجَنَّةِ لِأَهْلِهَا. النَّوعُ الثَّلَاثُ: الشَّفَاعَةُ فِي دُخُولِ مَنْ لَا حِسَابَ عَلَيْهِمُ الْجَنَّةِ. النَّوعُ الرَّابِعُ: الشَّفَاعَةُ فِي إِخْرَاجِ قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ مِنَ النَّارِ. النَّوعُ الْخَامِسُ: فِي تَخْفِيفِ الْعَذَابِ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ النَّارِ. وَيَبْقَى نَوْعَانِ يَذْكُرُهُمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، أَحَدُهُمَا: فِي قَوْمٍ اسْتَوْجَبُوا النَّارَ، فَيُسْتَفْعَ فِيهِمْ أَنْ لَا يَدْخُلُوهَا. وَهَذَا النَّوعُ لَمْ أَقِفْ إِلَّا إِلَى الْآنَ عَلَى حَدِيثٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَأَكْثَرُ الْأَحَادِيثِ صَرِيحَةٌ فِي أَنَّ الشَّفَاعَةَ فِي أَهْلِ التَّوْحِيدِ مِنْ أَرْبَابِ الْكِبَائِرِ إِنَّمَا تَكُونُ بَعْدَ دُخُولِهِمُ النَّارَ، وَأَمَّا أَنْ يُشْفَعَ فِيهِمْ قَبْلَ الدُّخُولِ فَلَا يَدْخُلُونَ، فَلَمْ أَظْفَرْ فِيهِ بِنَصٍّ. وَالنَّوعُ الثَّانِي: شَفَاعَتُهُ - ﷺ - لِقَوْمٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي زِيَادَةِ الثَّوَابِ، وَرِفْعَةِ الدَّرَجَاتِ وَهَذَا قَدْ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِدُعَاءِ النَّبِيِّ - ﷺ - لِأَبِي سَلَمَةَ، وَقَوْلِهِ «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأَبِي سَلَمَةَ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ».

وقوله في حديث أبي موسى: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعُبَيْدِ أَبِي عَامِرٍ، وَاجْعَلْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَوْقَ كَثِيرٍ مِنْ خَلْقِكَ».

وفي قوله في حديث أبي هريرة: «أَسْعَدَ النَّاسُ بِشَفَاعَتِي مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ «مِرًّا مِنْ أَسْرَارِ التَّوْحِيدِ، وَهُوَ أَنَّ الشَّفَاعَةَ إِنَّمَا تُنَالُ بِتَجَرِيدِ التَّوْحِيدِ، فَمَنْ كَانَ أَكْمَلَ تَوْحِيدًا، كَانَ أَحْرَى بِالشَّفَاعَةِ، لَا أَنَّهَا تُنَالُ بِالشَّرْكِ بِالشَّفِيعِ، كَمَا عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْمُشْرِكِينَ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ. عون المعبود (٢٥٩/١٠).

واحتجَّت المعتزلةُ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

والجوابُ بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة.

ولمَّا كان أصلُ العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب، وكلاهما فاسد، أمَّا الأول فلأنَّ النَّائبَ ومرتكبَ الصَّغيرة المجتنب عن الكبيرة لا

(﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨]) التمسك بظاهر الآية يقتضي انتفاء الشفاعة بأنواعها، ومنها الشفاعة العظمى لفصل القضاء، والشفاعة لزيادة الدرجات، والمعتزلة يوافقوننا في إثباتهما، فالآية دالة عليهم أيضاً، فإن زعموا خروجهما عن العموم بالأدلة، فكذا غيرهما بالنسبة إلى أصحاب الكبائر من المسلمين.

(بعد تسليم دلالتها) أي آيات الشفاعة المشار إلى تعددها بقوله: (مثل).

(على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال) تنبيه على منع العموم في مجموع الأمور الثلاثة لا في الكل منها؛ لأن قوله: (نفس) نكرة في سياق النفي عامة، فالضمير العائد إليها عام، سيما وقد وقع هو أيضاً في سياق النفي.

(يجب تخصيصها بالكفار) إن قيل: كيف يتأتى التخصيص بالكفار بعد تسليم العموم في أشخاص الشفاعة وأحوالها التي منها كونها شفاعة في صاحب كفر، وكونها شفاعة في صاحب كبيرة غير كفر؟

قلنا: المُسَلَّمُ دلالة اللفظ على العموم لا إرادة العموم باللفظ العام، فهو عام أريد به خاص جمعاً بين الأدلة.

(وكلاهما فاسد) أي على مقتضى قواعدهم، كما ينبئ عليه قوله:

يستحقّان العذابَ عندهم، فلا مَعْنَى للعفو.

وأما الثاني فلأنَّ النُّصوصَ دالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَى طَلَبِ العَفْوِ عَنِ الجَنَايَةِ.

(لا يستحقان العذابَ عندهم) أي فهما عندهم غير محتاجين إلى العفو، فلا يصلحان مُتَعَلِّقًا لَهُ، وهذا هو المراد بعدم المعنى، أمّا صغيرة غير المجتنب، فالعفو عنها غير مُفِيد؛ لأنه عندهم مُخَلَّدٌ فِي النار، اللهم إِلَّا أَنْ يُقَالَ: المعنى في العفو عنها سُقُوطُ عقابها، وأنه لَا يُعَاقَبُ فِي خلوده إِلَّا عَلَى الكبيرة فقط.



[مسألة تخليد المؤمن في النار]

(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يُخلَّدون في النار) وإن ماتوا من غير توبة، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) [الزلزلة: ٧] ونفس الإيمان عملٌ خيرٌ لا يمكن أن يُرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد، لأنَّه باطلٌ بالإجماع، فتعيَّن الخروج من النار.

ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [التوبة: ٧٢]،

[مسألة تخليد المؤمن في النار]

(لا يمكن أن يُرى جزاؤه قبل دخول النار) لأنَّ جزاء الإيمان الجنة كما نطقت به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة المعنى، وهو لا يمكن أن يُجازى بها قبل دخول النار، ثم يدخل [النار] ^(١)؛ لأن من دخل الجنة مُخلَّد فيها بالإجماع، فإن قيل دخول الجنة في بعض النصوص رُتَّب على العمل الصالح مع الإيمان، ومُرتكب الكبيرة ليس ممن عمل صالحًا.

قلنا: لا نسلم أنَّ مُرتكب الكبيرة يحبط عمله الصالح، كما يزعمه كثير منكم معشر

(١) هكذا بالأصل، والصواب: الجنة.

ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۖ﴾ [الكهف: ١٠٧] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنبوا الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة، لوجهين: أحدهما: أنه يستحق العذاب وهو مضرّة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة.

والجواب: منع قيد الدوام،

المعتزلة، وعمله الصالح مع الإيمان معتبر، وإن تعرّض للعقاب بالكبيرة، فلا تكون مانعة له من الجنة بعد العقاب عليها.

(﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الكهف: ١٠٧]) إنما يتم الاستدلال به على القول بأن المتروك التي منها ترك الزنا وشرب الخمر، ونحوهما من الكبائر غير داخلة في مسمى الأعمال الصالحة، أمّا على مقابله، فترك الكبائر بمعنى كف النفس عنها عمل قلبي صالح، فهو داخل في الصالحات التي بمجموعها استوجبوا الجنة، فمن أخل بهذا الترك لم يكن ممن له الجنة.

(فلو جوزي به غير الكافر... إلى آخره) هو دليل إلزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقيح والعقلين، وتعليل أفعاله تعالى، وإلا فهو سبحانه لا يسأل عما يفعل، وتصرفه في ملكه لا يوصف بأنه ظلم.

(وهو مضرّة خالصة) تمسكوا في دعوى خلوصها بأنه لا بُد من انفصالها عن مضار

بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب، وإنما الثواب فضلٌ منه والعذاب عدل، فإن شاء عفا وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة.

الثاني: النصوص الدالة على الخلود، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا﴾ [النساء: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١].

والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا لا يكون إلا الكافر، وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملتة من كل جانب.

الدنيا ومنافعها، ولا تنفصل إلا بالخلوص، وضعف هذا التمسك ظاهر؛ لجواز انفصالها بوجوه أخرى، فيمكن منع هذا القيد أيضًا، لكنه لا دخل لمنعه في الجواب.

(بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه هو الاستيجاب) أي وجوب العقاب؛ بمعنى أنه لا يمكن تركه، وإنما معنى الاستحقاق أنه لو قيل: عُدَّ للكذا. لكان مُلًا غير مُسْتَنَكِرٍ عند العقل، وبحسب مجاري العادات، وذلك لا يُنافي العفو.

(والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا) أي كما ينبى عنه تعليق القتل في قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ﴾ بالوصف الذي هو قوله: ﴿مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٣] كما في قولك: من يكرم عالمًا فهو محسن.

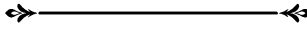
ومثله قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فقد ظهر أن المعنى: ومن يقتل مؤمنًا لكونه مؤمنًا، وهذا هو الكافر بلا شك.

(وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما ينبى عنه صيغة العموم، وهو الجمع المعروف بالإضافة، وليس هو إلا الكافر.

ولو سَلَّمَ فالخلودُ قد يُستعملُ في المَكْثِ الطَّوِيلِ كقولهم: سَجَنٌ مُخَلَّدٌ، ولو سَلَّمَ
فمعارضُ بالنُّصوصِ الدَّالَّةِ عَلَى عدمِ الخلودِ كما مر.

(ولو سَلَّمَ) أي أنه ليس معنى الآيات ما ذكرنا (فالخلود قد يُستعمل في المكث
الطويل) فليحمل عليه خلود أهل الكبائر بخلاف الكفار، فإنَّ المراد بخلودهم التأييد
إجمالاً.

(ولو سَلَّمَ) أي المراد بالخلود في الآيات التأييد، فهو ظاهر، (معارض بالنصوص
الدَّالَّة على عدمِ الخُلودِ كما مر) آنفاً، فلا يتم استدلالكم بما ذكرتم من ظاهر الآيات؛
لأنه إنما يتم مع عدم المعارض.



[مبحثُ الإيمان]

(والإيمانُ) في اللُّغَةِ التَّصْدِيقُ، أي إِدْعَانُ حُكْمِ المَخْبِرِ وقبولُهُ وجعلُهُ صادقًا، إِفْعَالٌ مِنَ الأَمَنِ، كان حقيقةً آمِنَ به آمنه مِنَ التَّكْذِيبِ، والمخالفة يتعدَّى بِاللَّامِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةِ: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي مُصَدِّقٌ،

[مبحثُ الإيمان]

(أي إِدْعَانُ حُكْمِ المَخْبِرِ) يعني إِدْعَانُ المَخْبِرِ - بالفتح - لحكمِ المَخْبِرِ بالكسر - (وجعله) أي المَخْبِرِ - بالكسر - (صَادِقًا) أي إثباتِ الصدقِ لَهُ، والعطفُ فِي قَوْلِهِ: (وقبولُهُ، وجعله صادقًا) تفسيري؛ لأنَّهُمَا تفسيرانِ للإِدْعَانِ، وليسَ هَذَا الإِدْعَانُ فِعْلًا، وَلَا انْفِعَالًا، بل هو من قبيلِ كَلَامِ النَفْسِ، كما سنُحَقِّقُهُ.

(إِفْعَالٌ مِنَ الأَمَنِ) بيانٌ لأَصْلِ مأخذه لُغَةً، فَإِنَّ الفِعْلَ المَصْوَغَ مِنَ الأَمَنِ، وهو أَمِنَ بوزنِ عِلْمٍ، تَعَدَّى إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ، تقول: أَمِنْتَهُ أَمْنًا، فإذا دخلته الهمزة تَعَدَّى إِلَى مَفْعُولَيْنِ تقول: أَمِنْتُ زَيْدًا مَا يَحْذَرُهُ مِنِّي إِيْمَانًا، ثُمَّ اسْتَعْمَلَ فِي التَّصْدِيقِ؛ أي مجازًا لُغَوِيًّا، غلبَ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ، وَإِمَّا حَقِيقَةً لُغَوِيَّةً، وكَلَامَ الزَّمْخَشَرِيِّ فِي الأَسَاسِ يُشْعِرُ بِالثَّانِي.

(﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: ١٧]) الأَوَّلَى التَّمْثِيلُ بقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَقَامَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، ﴿أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١] لاحتِمَالِ كَوْنِ اللامِ فِي ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ لِلتَّقْوِيَةِ لَا لِلتَّعْدِيَةِ.

وبالباءِ كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْإِيْمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ..»^(١) الحديث، أي تصدق.

وليس حقيقة التصديق أَنْ يَقَعَ فِي الْقَلْبِ نِسْبَةُ الصِّدْقِ إِلَى الْخَبَرِ أَوْ الْمُخْبِرِ مِنْ غَيْرِ إِذْعَانٍ وَقَبُولٍ، بَلْ هُوَ إِذْعَانٌ وَقَبُولٌ لَذَلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ التَّسْلِيمِ

(وبالباءِ) أي ويُعَدَّى بالباء، قال في الكشاف: لتضمُّنه معنى أَقَرَّ واعترف. انتهى.

والتضمين: أَنْ يُلاحَظَ بفعل مع قصد معناه الحقيقي معنى فعل آخر يُناسبه ويدلُّ على الفعل الملاحظ بذكر شيءٍ من تعلُّقاته كقولك: أحمدُ إليك فلاناً. فَإِنَّكَ لاحَظْتَ فيه مع معنى أحمد معنى انتهى، ودللت عليه بذكر صلته، وهي كلمة (إلى) كأنك قلت: أنهي حمده إليك. فالمعنيان في التضمين مقصودان أصلاً وتبعاً من غير أن يستعمل اللفظ في المعنى التابع، ولا أن يقدر له لفظ، كما حققناه في حواشي تفسير القاضي البيضاوي.

(كما في قوله ﷺ: «الْإِيْمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ...» الحديث) هو طرف من حديث جبريل الذي أخرجه مسلم عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأخرجه الترمذي والنسائي، ولا يُتَوَهَّمُ أَنْ قَوْلُهُ: «الْإِيْمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ... إِلَى آخِرِهِ» من تعريف الشيء بنفسه؛ لِأَنَّ كَوْنَ الْإِيْمَانِ بِالْمَعْنَى التَّصْدِيقِ لَيْسَ مَسْئُولاً عَنْهُ لِيَكُونَ الْمَطْلُوبُ تَعْرِيفُهُ، إِنَّمَا الْمَسْئُولُ عَنْهُ الْإِيْمَانُ الشَّرْعِيُّ الَّذِي هُوَ تَصْدِيقٌ خَاصٌّ بِاعْتِبَارِ خُصُوصِ مُتَعَلِّقَاتِهِ، فَالْمَطْلُوبُ بِالْمَسْئُولِ بَيَانُ ذَلِكَ الْخُصُوصِ، فَالْمَعْنَى التَّصْدِيقِ الْمَطْلُوبِ بَيَانُ خُصُوصِهِ هُوَ أَنْ يَصْدُقَ بِكَذَا وَكَذَا إِلَى آخِرِهِ.

(أَنْ يَقَعَ فِي الْقَلْبِ نِسْبَةُ الصِّدْقِ إِلَى الْخَبَرِ أَوْ الْمُخْبِرِ) أي بالكسر؛ إِذْ يُوصَفُ كُلُّ مَنْهُمَا بِالصِّدْقِ.

(مِنْ غَيْرِ إِذْعَانٍ) أي كما يستحقه في بيان كفر العناد.

(لَذَلِكَ) أي لما يقع في القلب من نسبة الصِّدْقِ إِلَى آخِرِهِ.

(١) أخرجه البخاري (٢٧/١، رقم ٥٠)، ومسلم (٣٩/١، رقم ٩)، وابن ماجه (٢٥/١، رقم ٦٤).

على ما صرَّح به الإمام الغزالي.

وبالجملة هُوَ الْمَعْنَى الذي يُعَبَّرُ عنه بالفارسية بكرويدن، وهو مَعْنَى التَّصْدِيقِ المقابل للتصور حيث يُقَالُ في أوائل علم الميزان: الْعِلْمُ إما تصوُّرٌ وإِمَّا تصديق، صرَّح بذلك رئيسُهُم ابن سينا، وإنْ حصلَ هذا الْمَعْنَى لبعض الكفار كان إطلاقُ اسم الكافر عَلَيْهِ من جهة أن عَلَيْهِ شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار، كما إذا فرضنا أن أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وسلمه وأقرَّ به وعمل، ومع ذَلِكَ شدَّ الزنار بالاختيار أو سجد للصَّنَم بالاختيار نجعله كافراً لما أن النبيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جعل ذَلِكَ علامة التكذيب والإنكار. وتحقيقُ هذا المقام عَلَى ما ذكرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيقَ إِلَى حلِّ كَثِيرٍ مِنَ الإشكالاتِ الموردة في مسألة الإيمان.

(على ما صرَّح به الإمام الغزالي) أي في الإحياء، فإنه قال: «والإسلام هو تسليم إمَّا بالقلب، وإمَّا باللسان، وإمَّا بالجوارح، وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يُسَمَّى إيماناً» ثم تَكَرَّرَ منه في الإحياء التعبير بالتسليم عن تصديق القلب.

قوله: (وبالجملة المعنى) أي: هو المعنى فالمبتدأ محذوف.

قوله: (وهو مَعْنَى التَّصْدِيقِ المقابل للتصور) ظاهره أنه مرادف له وليس كذلك بل هو أعني الإيمان أحد نوعي التصديق كما يؤخذ من شرح المقاصد فهو أخص منه إذ الإيمان هو التصديق البالغ حد الجزم والإذعان وإطلاق الإيمان عليه ظاهر متعارف لأهل اللسان والمعنى المعبر عنه «بكرويدن» أمر قطعي كما صرح به في شرح المقاصد، وأما التصديق المقابل للتصور فكما يصدق بذلك يصدق بالظني الذي لا جزم فيه؛ لأن الذي في كتب المنطق تقسيم العلم بالمعنى الأعم تقسيماً حاضراً يتوصل به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه.

قوله: (يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيقَ إِلَى حلِّ كَثِيرٍ مِنَ الإشكالات... إلى آخره) قيل عليه ليس كذلك بل يوجب كثيراً من الإشكالات منها أن الذي شد الزنار إنما يحكم بكفره في

الظاهر، وقد يكون مصدقاً فينفعه ذلك عند الله كما أننا نحكم بإيمان المقر في الظاهر؛ لأن الإقرار علامة التصديق وقد يكون مكذباً، وهو المنافق، انتهى. ولا يخفى أن مقصود الشارح بتسهيل حل الإشكالات أن إطلاق الكفر تارة يكون بحسب الظاهر الأمارات الدالة عليه، وإن كان من أطلق عليه ذلك مؤمناً عند الله، وتارة بحسب ما في نفس الأمر؛ فيحمل في كل مقام على ما يلائمه وهذا القصد يشعر به قوله: كان إطلاق اسم الكافر، وقوله: تجعله كافراً؛ إذ لا يخفى على المتأمل ما في العبارتين من الإشعار بأن الكفر في مثل هذه الصورة بحسب الظاهر، وبالنسبة إلى إجراء الأحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى، واعلم أن حاصل كلام الشارح هنا أن الإذعان والقبول داخلان في مسمى التصديق بالمعنى المنطقي ومأخذه في ذلك كلام شرح المطالع فإنه رد قول من قال: إن الحكم فعل اختياري للنفس هو الإيقاع أو الانتزاع، فقال: إن الإسناد والإيقاع ونحوهما ألفاظ وعبارات، والتحقيق أنه ليس للنفس هاهنا تأثير وفعل بل إذعان وقبول، انتهى. والمراد بالإذعان والقبول في عبارته هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة كما فسر به في الشرح المذكور، والمعروف في المنطق هو أن التصديق عند المتقدمين إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة دون زيادة على ذلك، وأنه عندهم قسم من العلم؛ أي: الإدراك وهو من مقولة كيف عندهم إن فسر الإدراك بحصول صورة الشيء في العقل، ومن مقولة أفعال إن فسر الإدراك بانتفاء شيء النفس بصورة الشيء؛ فالإذعان والقبول بالمعنى الذي قصده الشارح غير داخلين في مسماه بل هما من قبيل كلام النفس، وهو صفة مغايرة للعلم إذ قد اختلفت في التصديق الذي هو تمام مسمى الإيمان عند الأشعرية بناء على أن الإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام، أو هو جزء مسمى الإيمان بناء على أن الإقرار جزء أيضاً كما هو في المتن هل هو من باب العلوم والمعارف، أو هو من قبيل كلام النفس؛ فقل بالاول ودفع بما سيأتي في الشرح من القطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالة نبينا ﷺ، وما جاء به كما دلت عليه آيات منها، قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ، كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ

يَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ [البقرة: ١٤٦] وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي، وقد نقله الشارح في شرح المقاصد عن إمام الحرمين وعبارته في الإرشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد، وظاهر عبارة قدوتنا الشيخ أبي الحسن الأشعري، كما قاله شيخنا في «المسيرة»: أن الإيمان كلام للنفس مشروط بالمعرفة، فهنا أمران قائمان بالقلب:

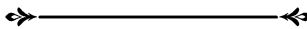
الأول: المعرفة: وهي التجلي والانكشاف.

والثاني: الإذعان الاختياري الذي يعقب هذا التجلي، وعنه عبّر الغزالي بالتسليم الباطن؛ وهو من كلام النفس، وكلاهما حاصل من النظر في الأدلة.

فهذا هو الوجه في تفسير الإيمان، وهو في الحقيقة تحقيق لمعنى تصديق القلب لغة؛ لأن الشارح إنما يخاطب العرب بلغتهم التي يعرفونها؛ ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب، إذ لو كان الإيمان في الشرع قد غُيّر عن الوضع اللغوي لبين كما بين نقل الصلاة والزكاة، ونحوهما، بل كان أولى بالبيان.

نعم يمتاز عن غيره من أنواع التصديق اللغوي بخصوص متعلقاته.

واعلم أنه إذا حصل التَّجَلِّي والانكشاف للقلب، وجال في النفس من كلامها ضد الإذعان من الإباء، فهو ضرب من كلام النفس أيضا يُسمَّى بالكفر عنادًا، وهو لا ينافي المعرفة كما لا يخفى على المتأمل.



[مَعْنَى الْإِيمَانِ فِي الشَّرْعِ]

وإذا عرفتَ حَقِيقَةَ مَعْنَى التَّصَدِيقِ فاعلم أنَّ الإِيمَانَ فِي الشَّرْعِ:

(هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى) أَيِ تَصَدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْقَلْبِ فِي جَمِيعِ مَا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيئِهِ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى إِجْمَالًا وَأَنَّهُ كَافٍ فِي الْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ الْإِيمَانِ، وَلَا تَنْحَطُّ دَرَجَتُهُ عَنِ الْإِيمَانِ التَّفْصِيلِيِّ،.....

[مَعْنَى الْإِيمَانِ فِي الشَّرْعِ]

قوله: (تَصَدِيقُ النَّبِيِّ بِالْقَلْبِ) لَمَّا كَانَ التَّصَدِيقُ فِي عِبَارَةِ الْمَتْنِ يَسْتَدْعِي بَيَانُ الْمُصَدَّقِ - بِصِيغَةِ الْمَفْعُولِ - وَالْمَحَلِّ الَّذِي يَقُومُ بِهِ التَّصَدِيقُ بَيْنَ الشَّارِحِ الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ: (تَصَدِيقِ النَّبِيِّ)، وَالثَّانِي بِقَوْلِهِ: (بِالْقَلْبِ).

وَأَمَّا الْمُصَدَّقُ - بِصِيغَةِ الْفَاعِلِ - وَهُوَ مَنْ قَامَ بِهِ (التَّصَدِيقُ) فَغَنِيٌّ عَنِ الْبَيَانِ.

وَلَمَّا كَانَ الْمُصَدَّقُ بِهِ مَذْكُورًا فِي الْمَتْنِ بِقَوْلِهِ: (بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) وَهِيَ عِبَارَةٌ فِيهَا إِيهَامٌ، وَلَا يَصَحُّ حَمْلُهَا عَلَى ظَاهَرِهَا مِنَ الْعُمُومِ، يَبَيِّنُ الشَّارِحُ الْمُرَادَ مِنْهَا بِقَوْلِهِ: (فِي جَمِيعِ مَا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيئِهِ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) أَيِ اشْتِهَارِ كَوْنِهِ مِنَ الدِّينِ بِحَيْثُ تَعَلَّمَهُ الْعَامَّةُ مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ إِلَى نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ؛ مِنْ اعْتِقَادِي كَوْحَدَةِ الْبَارِي تَعَالَى، أَوْ عِلْمِي كَوْجُوبِ الصَّلَاةِ، وَحُرْمَةِ الْخَمْرِ، بِمَعْنَى اعْتِقَادِ حَتْمِيَةِ الْعَمَلِ.

قوله: (إِجْمَالًا) أَيِ لَا تَفْصِيلًا، وَذَلِكَ كإِيمَانِ أَهْلِ بَيْعَةِ الْعُقْبَةِ مِنَ الْأَنْصَارِ وَمَنْ أَسْلَمَ بِإِسْلَامِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ قَبْلَ قُدُومِ مُصْعَبِ بْنِ عَمِيرٍ عَلَيْهِمْ، وَالْإِقْرَارِ بِالشَّهَادَتَيْنِ؛

فالمشركُ المصدِّقُ بوجودِ الصَّانعِ وصفاته لا يكونُ مؤمناً إلا بحسبِ اللُّغةِ دونَ الشَّرْعِ، لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦].

(والإقرارُ به) أي.....

لدلاته عليه مجملًا - لعصمة الدم والمال، ولإجراء أحكام الإسلام - ثم لما قدم عليهم مصعب وعلمهم الشرائع والأحكام - علموها بالضرورة - كان يجب عليهم الإيمان بتفاصيلها أولاً فأولاً، وهكذا شأن غيرهم ممن يعلم التفاصيل، كما سيأتي التنبيه عليه في كلام الشارح، أمّا من علم بعض التفاصيل بالضرورة ابتداءً، كوجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، ثم صدق كما وقع لضمّام بن ثعلبة، فإنَّ الإيمان في حقِّه هو التصديق إجمالاً، فيما لم يُعلم تفاصيله، وتفصيلاً فيما علم تفاصيله، ومن جحد شيئاً في التفاصيل، فإن كان جَحْدُهُ ينفي الاستسلام أو يوجب التكذيب - كجَحْدِ وجوب الصلوات الخمس، أو الزكاة ونحوهما - فَجَحْدُهُ كُفْرٌ، وإلا فجحدُه فسق وضلال.

ويفرَّق في هذه الأمور بين من شاهد عن^(١) النبي - ﷺ - يسمع ما جاء به، ويعلمه ضرورة، وإن لم ينقل لغيره إلا آحاداً، فيكون جَحْدُ الشاهد تكذيباً، فيكفر بخلاف من ينقل إليه ذلك آحاداً، فإنَّ جَحْدَهُ ليس بكفر، وفي توضيحنا للرسالة المسماة بـ «المسيرة» لشيخنا ابن الهمام مزيد بيانٍ لذلك.

قوله: (فالمشركُ المصدِّقُ) تفرُّعٌ على صدرِ التعريف، فإنَّ هذا المشرك لم يصدق نبينا - ﷺ - في شيءٍ إن كان لم يؤمن ببعثته، أو لم يصدقه في جميع ما جاء به، إن كان صدقه فيما عدا التوحيد، فلم يقيم به الإيمان الشرعي على كلا التفكيرين، فلم يكن مؤمناً لإخلاله بالتوحيد.

قوله: (والإقرارُ به) أي بما جاء به النبي من عند الله، وقد عرفت معناه.

(١) بالأصل (عنه) والصواب ما أثبت.

باللسان، إلا أنَّ التصديق ركنٌ لا يحتملُ السُّقُوطُ أصلاً، والإقرارُ قد يحتمله كما في حالة الإكراه.

فإن قيل: لا يبقى التصديق كما في حالة النَّوم والغفلة.

قلنا: التصديق باقٍ في القلب والذهولُ إنما هو عن حصوله، ولو سلَّم فالشارعُ جعلَ المحققَ الذي لم يطرأ عليه ما يصادُّه في حُكْم الباقي،

وقوله: (باللسان) مُتعلِّقٌ بالإقرار، يُبيِّنُ آتته؛ أي الإقرار الصادر باللسان، والمراد به الإتيان بكلمتي الشهادة.

قوله: (إلا أنَّ التصديق ركنٌ لا يحتملُ السُّقُوطُ) أورد عليه سؤالان؛ أحدهما: أنَّ أطفال المؤمنين الذين لم يُميِّزُوا مؤمنون ولا تصديق فيهم! وأجيب: أنَّ كلامنا في الإيمان الحقيقي لا الحكمي.

الثاني: ما ذكره الشَّارح مع جوابه، وقد أورد على الجواب أنَّ قوله فيه أنَّ التصديق باقٍ في القلب، وإنَّما الذهولُ عن حصوله ينافي ما علَّ به المتكلمون من أنَّ النوم ضد الإدراك الذي هو الشعور بالفعل لا ضد حصول إدراكٍ سابقٍ على النوم محفوظ مع الغفلة عنه، وليس مُرادهم أيضاً أنه ضد الإدراك المذكور بمعنى أنه يرفعه أصلاً وإلا لاحتاج كل نائم إلى استئناف تعلُّمٍ أو نظراً جديداً ليحصل ما عليه قبل نومه، وهو معلومُ البطلان بالضرورة.

قوله: (والذهول) أي في حال النوم والغفلة، إنما هو عن حصوله حاصل!

الجواب: أنَّ حال النوم والغفلة حال ذهول؛ أي الذهول لازم لها، وليست حال عدم التصديق، وأما حال اليقظة، فقد يذهل فيها، وقد لا يذهل، وكذا حال الحضور قد يذهل فيها عن شيء لا شغاله بغيره.

قوله: (ولو سلَّم) أي أنَّ التصديق لا يبقى في حال النوم والغفلة، فقد أثبت له الشرع

حتى كان المؤمنُ اسماً لِمَنْ آمَنَ في الحالِ أو في الماضي ولم يطرأَ عَلَيْهِ ما هُوَ علامة التّكذيب.

هذا الَّذي ذكره من أن الإيمانَ هُوَ التصديق والإقرار مذهبُ بعض العلماء وهو اختيارُ الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام رَحِمَهُمَا اللهُ.

وذهبَ جمهورُ المحققينِ إِلَى أَنَّهُ التصديق بالقلب، وإنما الإقرارُ شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا، لما أَنَّ التصديقَ بالقلبِ أمرٌ باطن لا بدُّ له من علامة، فمن صدَّقَ بقلبه ولم يُقرَّ بلسانه فهو مؤمنٌ عند الله وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، ومن أقرَّ بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس، وهذا هُوَ اختيارُ الشَّيْخ أبي منصور رَحِمَهُ اللهُ، والنُّصوص معاضدةٌ لذلك، قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]

حكم الباقي حتى يطرأَ عليه ما يضاده وهو الكفر، وهذه قاعدة من قواعد الشرع مشهورة، وهي أَنَّ اليقين لا يرفع حكمه بالشك، وللفقهاء عليها تفاريع معروفة في كلامهم.

قوله: (حتى كان المؤمنُ اسماً لِمَنْ آمَنَ في الحالِ أو في الماضي) ولهذا كان الإقرار في العمر مرةً كافياً مع أنه جزء مسمّى الإيمان.

قوله: (مذهبُ بعض العلماء) من هؤلاء البعض كثيرٌ من المحققين كما قاله في «شرح المقاصد» قال: وهو المحكي عن أبي حنيفة، وقد يقع في عبارة بعض من ذهب إليه من العلماء بدل التصديق المعرفة تارة والعلم تارة، والاعتقاد أخرى.

قوله: (وإنَّما الإقرارُ شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا) أي كالصلاة عليه وخلفه، والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالزكاة، ونحو ذلك، قال في «شرح المقاصد»: ولا يخفى أَنَّ الإقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما كان لإتمام الإيمان، فإنه يكفي مجرد التكلُّم به، وإن لم يظهر على غيره.

قوله: (والنُّصوص معاضدةٌ لذلك) أي لما ذهب إليه جمهور المحققين لدلالاتها

وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ^(١): «اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ وَطَاعَتِكَ» وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَسَامَةَ حِينَ قَتَلَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ: «هَلَّا شَقَّقْتَ عَنْ قَلْبِهِ»^(٢).

فإن قلت: نعم الإيمان هو التصديق، لكنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ لا يعرفون منه إلا التَّصْدِيقَ باللسان، والنبيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وأصحابه كانوا يقنعون مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بكلمة الشَّهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسارٍ عمَّا في قلبه.

على أَنَّ محلَّ الإيمان هو القلب، فليس الإقرار جزءاً منه، والمراد فيها الإيمان الشرعي؛ لأنَّ حملَه عليه في خطاب الشارع حملٌ على المعنى الحقيقي الذي هو الأصل في الإطلاق، وقد قرَّرنا أنه لا فرق بينه وبين اللغوي، إلا بخصوص المتعلق، فلا إشكال في فهم أَهْلَ اللُّغَةِ له.

(وقال النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ») أخرجه الترمذي وصحَّحه من حديث أم سلمة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - بلفظ: كان أكثر دعاء النبي ﷺ: «يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ، ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ».

رواه أحمد من حديث أنس: كان يُكثِرُ أَنْ يَقُولَ... إلى آخره.

قوله: (وقال لأَسَامَةَ... إلى آخره) أخرجه مسلم وغيره.

وجه الدلالة فيه الإرشاد إلى أَنَّ محلَّ الإيمان الذي يُطَلَّبُ فيه ويُتَمَسَّكُ به هو القلب، وإلَّا فالقلب لو شُقَّ لم يعلم ما فيه من الإيمان أو الكفر.

قوله: (لكنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ لا يعرفونَ إِلَّا التَّصْدِيقَ باللسان) أي فيكون هو المعنى

(١) أخرجه الترمذي (٣٥٢٢)، وانظر قول الهيثمي في المجمع (٣٢٥/٦)

(٢) أخرجه أبو يعلى (٩١/٣)، والطبراني (١٧٦/٢)، رقم (١٧٢٣) قال الهيثمي (٢٧/١): في إسناده عبد الحميد بن بهرام وشهر بن حوشب وقد اختلف في الاحتجاج بهما.

قلتُ: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب، حتَّى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحدٌ من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت مصدقٌ للنبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ومؤمنٌ به، ولهذا صحَّ نفي الإيمان عن بعض المُقرِّين باللسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَابَكُمْ سَرَّادًا بَلَّغُوا إِلَىٰ أَذُنِهِمْ أَن لَّا يَكُونَ لَهُمُ غَيْرُ الْإِيمَانِ﴾ [البقرة: ٨]، وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وأما المُقرُّ باللسان وحده فلا نزاع في أنه يُسمَّى مؤمناً لغةً ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً، وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى، والنبيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق،

الحقيقي للإيمان عندهم، كما قالته الكرامية، ولا بد أن ينضمَّ إليه كون الإيمان لم ينقل عن معناه اللغوي، ومع ذلك فالنصوص التي تضمَّنت إضافة الإيمان إلى القلب تدفعه.

قوله: (قلت: لا خفاء) حاصله معارضة ما زعمه السائل من أن أهل اللغة لا يعرفون من الإيمان إلَّا التصديق اللساني؛ بأن أهل اللغة والعرف مما لا يجعلون مناط التصديق الذي هو الإيمان إلَّا القلب، يُنبئ عنه استعمالاتهم، والاستظهار على ذلك بأنه قد ورد في غير موضع من الكتاب العزيز نفي الإيمان عمَّن أقر باللسان.

قوله: (حتَّى لو فرضنا... إلى آخره) يُقال عليه: ليس مناط الإيمان عند الكرامية كلمة (صدَّقْتُ)، بل ما اعتبره الشرع لذلك، وهو الإقرار بالشهادتين كما سيأتي.

نعم الكرامية لا يعتبرون مجرد الإقرار إلَّا في إطلاق اسم المؤمن لا في حق أحكام الآخرة، فإنهم قالوا: من أضرَمَ الإنكار، وأظهر الإقرار يكون مؤمناً إلَّا أنه يستحق الخلود في النار، ومن أضرَمَ الإيمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً، ومن أضرَمَ الإيمان ولم يتفق منه إظهار للكفر ولا إقرار بالإيمان لم يستحق الجنة.

قوله: (يُسمَّى مؤمناً لغة) أي لظهور أمارة الإيمان، ولظهور أمارة الأمر الخفي

فدَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَكْفِي فِي الْإِيمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ.

وأيضاً الإجماعُ منعقدٌ عَلَى إيمان من صدَّق بقلبه وقصد الإقرارَ باللسانِ ومنعه مانعٌ من خرسٍ ونحوه، فظهرَ أن لَيْسَ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ مَجْرَدُ كَلِمَتِي الشَّهَادَةِ عَلَى مَا زَعَمَتِ الْكِرَامِيَّةُ.

ولمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُورِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْمُحَدِّثِينَ وَالْفُقَهَاءِ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ تَصْدِيقٌ بِالْجَنَانِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ كَمَا أَشَارَ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ:

(فَأَمَّا الْأَعْمَالُ) أَيِ الطَّاعَاتِ (فَهِيَ تَزِيدُ فِي نَفْسِهَا وَالْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ).

يسوغ [أن] ^(١) يُسَمَّى لِأَهْلِ اللِّسَانِ إِطْلَاقَ الْأَسْمِ الْمَأْخُوذِ مِنْ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْخَفِيِّ كإِطْلَاقِ الْغَضْبَانِ لظُهُورِ أَمَارَاتِ الْغَضَبِ، وَإِطْلَاقِ الْخَجَلِ وَالْوَجَلِ وَنَحْوَهُمَا لظُهُورِ أَمَارَاتِ كُلِّ مِنْهُمَا، وَلَيْسَ الْمُرَادُ إِطْلَاقَهُ لَكُونَ تَصْدِيقَهُ بِاللِّسَانِ سَمِيَّ إِيْمَانًا حَقِيقَةً، كَمَا قَدْ يُتَوَهَّمُ مِنْ قَوْلِ الْمَوَاقِفِ: أَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ التَّصْدِيقَ اللَّسَانِيَّ يَسْمَى إِيْمَانًا لُغَةً. فَقَدْ نَبَّهَ السَّيِّدُ فِي شَرْحِهِ عَلَى أَنَّهَا تَسْمِيَةٌ مَجَازِيَّةٌ بِقَوْلِهِ: لِدَلَالَتِهِ عَلَى التَّصْدِيقِ الْقَلْبِيِّ. فَإِنَّهُ يَجْعَلُهَا مِنْ تَسْمِيَةِ الدَّالِ الْمَدْلُولِ.

قوله: (فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَكْفِي فِي الْإِيمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ) أَيِ بِمَجْرَدِهِ، أَمَا مِنْ جَعْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْقَلْبِ شَرْطًا حَتَّى لَا يَكُونَ الْإِقْرَارُ بِدُونِهَا إِيْمَانًا، وَجَعْلِ التَّصْدِيقِ الْقَلْبِيِّ شَرْطًا، وَصَرَّحَ بِأَنَّ الْإِقْرَارَ الْخَالِيَّ عَنْهُ لَا يَكُونُ إِيْمَانًا، فَلَا يَنْتَهِضُ الرَّدُّ عَلَيْهِمَا بِمَا ذَكَرَ، وَالْأَوَّلُ مَذْهَبُ الرِّقَاشِ، وَالثَّانِي مَذْهَبُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ الْقَطَانِ.

قوله: (وأيضاً الإجماعُ منعقدٌ... إِلَى آخِرِهِ) رَدُّ بَوَجهِ آخِرِ عَلَى الْكِرَامِيَّةِ، لَا عَلَى الْمُصَنِّفِ وَمَنْ وَافَقَ، بِدَلِيلِ مَا اسْتَنْتَجَهَ الشَّارِحُ بِقَوْلِهِ: (فَظْهَرَ إِلَيَّ).

قوله: (كَمَا زَعَمَتِ الْكِرَامِيَّةُ) وَوَجْهَ الرَّدِّ عَلَيْهِمْ: هُوَ أَنَّ مَحَلَّ النِّزَاعِ عَنْدهُمْ هُوَ مَنْ

(١) ساقط من الأصل، والسياق يقتضيه.

فها هنا مقامان: الأول أَنَّ الأعمالَ غيرُ داخِلَةٍ في الإيمان لما مر من أن حقيقة الإيمان هُوَ التصديق، ولأنَّه قد وَرَدَ في الكتابِ والسُّنَّةِ عطفُ الأعمالِ عَلَى الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مع القطعِ بِأَنَّ العطفَ يقتضي المغايرةَ وعدمَ دخولِ المعطوف في المعطوف عليه.

ووردَ أيضاً جعلُ الإيمانِ شرطاً لصحة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ١٢٤] مع القطعِ بِأَنَّ المشروط لا يدخلُ في الشرطِ لامتناع اشتراط الشيء بنفسه.

ووردَ أيضاً إثباتُ الإيمانِ لمن تركَ بعضَ الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا﴾ [الحجرات: ٩] عَلَى ما مرَّ، مع القطعِ بِأَنَّهُ لا يتحقَّقُ الشيءُ بدون ركنه.

ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجةً عَلَى من يجعلُ الطاعات رُكناً من حقيقة الإيمان، بحيثُ إن تاركها لا يكونُ مؤمناً كما هُوَ رأيُ المعتزلة، لا عَلَى مذهب من ذهب عَلَى أنها ركنٌ مِنَ الإيمانِ الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان

كان قادراً وترك التكلم على وجه الإباء - كما صرَّح به في «شرح المقاصد» - لا العاجز بخرسٍ ونحوه، ولا التارك لا على وجه الإباء، وذلك ينافي إطلاقهم أَنَّ حقيقة الإيمان التصديق باللسان.

قوله: (وعدمُ دخولِ المعطوف في المعطوفِ عليه) وأمَّا عطف الجزء على الكل فهو خلاف الظاهر ما لم يتعيَّن، فإن تعيَّن نحو: ﴿نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾ [القدر: ٤] فَلِنَكْتَةِ خطائية اقتضت أن يجعل ذلك الجزء كالمستقل الخارج عن المعطوف عليه.

قوله: (لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) أي كون الشيء شرطاً لنفسه ضرورة تقدم الشرط على المشروط في الوجود، وتقدُّم الشيء على نفسه في الوجود ضروري الاستحالة، ولو كان العمل من الإيمان، والفرض أنه مشروط بالإيمان لكان شرطاً لنفسه؛ لأن جزاء الشرط شرط.

كما هو مذهب الشافعي.

وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

قوله: (كما هو مذهب الشافعي) في «شرح المقاصد»: أنه مذهب أكثر السلف، وجميع أئمة الحديث، وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي، وفي قوله: وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين. نوع مخالفة لقول هذا الشرح فيما مر أنه مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين.

قوله: (وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق) إنما قال: (فيما سبق) بعد قوله: (قد سبق) للإشارة إلى سبقها متفرقة؛ أي في أثناء ما سبق لا في موضع واحد، فإن بعضها قد سبق في الكلام على قول المصنف: (والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، ولا تدخله في الكفر).

وبعضها في الكلام على قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨،

[١١٦].

وبعضها في الكلام على قوله: (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يُخلدُون في النار).



[الإيمان يزيد وينقص]

المقام الثاني: أنَّ حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص، لما مرَّ من أنَّه التصديق القلبي الذي بلغ حدَّ الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، حتَّى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باقٍ على حاله لا تغيُّر فيه أصلاً.

والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ من أنهم كانوا آمنوا في المِلَّة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكلِّ فرضٍ خاص.

[الإيمان يزيد وينقص]

قوله: (أنَّ حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص) بهذا قال أبو حنيفة وأصحابه، واختاره إمام الحرمين وبعض الأشعرية، ومعظمهم على أنه يزيد وينقص؛ وهو المحكي عن الشافعي، وكثير من العلماء من المحدثين وغيرهم، وإليه ذهب المعتزلة.

قوله: (وهذا) أي كون الإيمان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ.

قوله: (ولا خفاء في أن التفصيل أزيد بل أكمل) أما كونه أزيد فباعتبار تجدد تعلُّق الوجوب بعد الإيمان الإجمالي بإيمان متعلقه خاص متكرراً مرة بعد أخرى، بل الناس

وحاصلُهُ أَنَّهُ كان يَزِيدُ بزيادةِ ما يَجِبُ الإيمانُ به، وهذا لا يتصوَّرُ في غيرِ عصرِ النبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفيه نظر، لأنَّ الاطِّلاعَ عَلَى تفاصيلِ الفرائضِ ممكِنٌ في غيرِ عصرِ النبيِّ ﷺ، والإيمانُ واجبٌ إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاءَ في أَنَّ التفصيلي أزيدُ بل أكمل، وما ذُكِرَ من أَنَّ الإجمالَ لا ينحطُّ عن درجتهِ فَإِنَّمَا هُوَ في الاتِّصافِ بأصلِ الإيمانِ.

وقيل: إِنَّ الثَّباتَ والدَّوامَ عَلَى الإيمانِ زيادةٌ عَلَيْهِ في كُلِّ ساعة، وحاصلُهُ أَنَّهُ يَزِيدُ بزيادةِ الأزمانِ، لما أَنَّهُ عرض لا يبقى إلا بتجددِ الأمثالِ، وفيه نظر، لأنَّ حصولَ المثلِ بعد انعدامِ الشَّيءِ لا يكونُ مِنَ الزيادةِ في شيءٍ كَمَا هُوَ في سوادِ الجسمِ مثلاً.

وقيل: المُرادُ زيادةُ ثمرتهِ وإشراقُ نوره وضيأؤه في القلبِ، فَإِنَّهُ يَزِيدُ بالأعمالِ وينقصُ بالمعاصي.

يتفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة بتفاوت إيمانهم زيادة ونقصاناً ولا [يخص] (١)

بعصر النبي - ﷺ - كما ذهب إليه أبو حنيفة، وأمّا كونه أكمل، فلأن التفصيلي أوقع في النفس من الإجمالي، وذلك زيادة وضعف كمال.

قوله: (وحاصلُهُ أَنَّهُ يَزِيدُ بزيادةِ الأزمانِ) ذهب إلى هذا إمام الحرمين، فقال: إِنَّ النبي - ﷺ - يَفْضُلُ من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إِيَّاه من مخامرة الشكوك، والتصديق عرض لا يبقى، فيقع للنبي - ﷺ - متواليًا، ولغيره على الفترات، فيثبت للنبي - ﷺ - أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها، والزيادة عند المعنى مما لا نزاع فيه.

قوله: (وفيه نظر لأنَّ حصولَ المثل... إلى آخره) أجاب عنه في «شرح المقاصد» فقال: أَنَّهُ مدفوع بأنَّ المراد زيادة أعداد حصلت، وعدم البقاء لا يتنافى ذلك.

قوله: (وقيل: المُرادُ زيادةُ ثمرتهِ وإشراقُ نوره) إلى قوله: (فإنه يزيد بالأعمال

وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ مِنَ الْإِيمَانِ فَقَبُولُهُ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ ظَاهِرٌ، وَلِهَذَا قِيلَ: إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فَرْعُ مَسْأَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ مِنَ الْإِيمَانِ.

وينقص بالمعاصي) لأن بين الجوارح والقلب ارتباطاً، فإذا صدر عن الجوارح طاعة أشرق ضياؤها بالقلب، فازداد يقيناً، فكان ذلك سبباً للزيادة من الطاعات، وكلما زادت الطاعات زاد إشراق القلب، فازدادت الطاعات، وهكذا كما ذكره حجة الإسلام الغزالي، ويشهد له ما رواه الترمذي وصححه أن النبي - ﷺ - قال: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا كَانَتْ نَكْتَةٌ سَوْدَاءَ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ هُوَ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَعْتَبَ صَقَلَ قَلْبُهُ... الْحَدِيثُ».

قوله: (وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ مِنَ الْإِيمَانِ) أي فرضاً كانت أو نفلاً كما ذهب إليه الخوارج، وأبو الهذيل العلاف، وعبد الجبار المعتزليان أو فرضاً فقط، من فعلٍ أو كفٍّ، كما ذهب إليه أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، وأكثر معتزلة البصرة.

قوله: (ولهذا قيل: إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فَرْعُ مَسْأَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ مِنَ الْإِيمَانِ) عبارة «شرح المقاصد»: ولهذا قال الإمام الرازي وغيره: إِنَّ هَذَا الْخِلَافَ فَرْعُ تَفْسِيرِ الْإِيمَانِ، فَإِنْ قُلْنَا: هُوَ التَّصَدِيقُ. فَلَا تَفَاوُتَ، وَإِنْ قُلْنَا: هُوَ الْأَعْمَالُ؛ أَيِ اعْتَبَرْنَا هَاجِزًا مِنْ مَسْمَاهُ تَفَاوُتَ. انْتَهَى.

وحاصله: أَنَّ الْخِلَافَ فِيهَا لَفْظِي؛ إِذْ لَمْ يَتَوَارَدِ النِّفْيُ وَالْإِثْبَاتُ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، لَا يَقَالُ الْإِيمَانُ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الْأَعْمَالِ جُزْءًا مِنْهُ أَوْ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ جَمِيعَ الْأَعْمَالِ، وَلَا مَرْتَبَةَ فَوْقَهُ لِتَكُونِ زِيَادَةً، وَلَا إِيْمَانٌ دُونَهُ لِيَكُونَ نَقْصَانًا؛ لِأَنَّ نَقُولَ هَذَا، إِنَّمَا يُرَدُّ عَلَى مَنْ يَقُولُ بَانْتِفَاءِ الْإِيمَانِ بَانْتِفَاءِ شَيْءٍ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ الْمَتْرُوكِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُعْتَزَلَةِ؛ لِأَنَّ مَنْ يَنْفِي يَقُولُ بِبَقَائِهِ مَا يَنْفِي التَّصَدِيقَ، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ السُّلَفِ، إِلَّا أَنَّ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ عَلَى هَذَا يَكُونَانِ فِي كِمَالِ الْإِيمَانِ لَا فِي أَصْلِهِ، وَلِهَذَا قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ: وَجْهُ التَّوْفِيقِ بَيْنَ أَدْلَةِ التَّفَاوُتِ وَعَدَمِهِ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانُ لَا يَتَفَاوَتُ مَصْرُوفٌ إِلَى أَصْلِهِ، وَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَتَفَاوَتُ مَصْرُوفٌ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ.

وقال بعضُ المحققين: لا نسلّمُ أنَّ حقيقةَ التصديق لا يقبلُ الزيادة والنقصان، بل تتفاوتُ قوَّةٌ وضعفًا، للقطع بأنَّ تصديقَ آحاد الأُمَّة ليسَ كتصديقِ النبيِّ عليه السَّلامُ، ولهذا قال إبراهيم عليه السَّلامُ: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: (وقال بعضُ المُحقِّقين) من هذا البعض صاحب «المواقف» فإنه بعد أن ذكر ما قدمناه عن الإمام الرازي من تفرُّع الخلاف على تفسير الإيمان قال: والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين. أي بحسب ذاته وبحسب متعلقاته، فالأول باعتبار القوة والضعف؛ لأن التصديق من الكيفيات النفسانية، وهي تخطف قوَّةً وضعفًا، والثاني باعتبار المتعلق. وذكر فيهما ما هو مسطورٌ من كلامه، ومن هذا البعض أيضًا الإمام النووي، فإنه لما تكلم في «شرح مسلم» على حديث جبريل نقل عن المحققين من المتكلمين: أنَّ نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيث لا تعترهم الشُّبه، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منسرحة نيرة، وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأمَّا غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم، فليسوا كذلك، وهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يتشكك عاقل في أنَّ نفس تصديق أبي بكر لا يساويه تصديق آحاد الناس، ولهذا قال البخاري في «صحيحه»: قال ابن أبي مليكة: أدركتُ ثلاثين من أصحاب النبي - ﷺ - كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحدٌ يقولُ أنه على إيمان جبريل وميكائيل. انتهى.

قوله: (للقطع بأنَّ تصديقَ آحاد الأُمَّة ليسَ كتصديقِ النبي) نقل فيه في «المواقف» الإجماع، وعبارته: ثم ذلك يعني ما ذكره القائلون بنفي التفاوت يقتضي أن يكون إيمان النبي - ﷺ - وآحاد الأُمَّة سواء، وإنه باطل إجماعًا، وهذا إنما يدل على تفاوت أفراد المؤمنين في الإيمان لا على قبول إيمان الشخص، الزيادة والنقص، وهو محل النزاع أو أحد نوعي محل النزاع، نعم قول الشارح: ولهذا قال إبراهيم... إلى آخره. نبّه عليه.

قوله: (ولهذا) أي لتفاوت حقيقة التصديق البالغ حد الجزم قوَّةً وضعفًا، قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٠] مع حصول اليقين له، وأوَّلُه القائلون بعدم التفاوت بتأويلات منها ما هو مردود بأدنى تأمل، والمقبول منها هو أنه

بَقِيَ هَاهُنَا بَحْثٌ آخَرٌ، وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ،

طَلَبَ حَصُولَ الْقَطْعِ بِطَرِيقٍ آخَرَ، وَهُوَ الْبَدِيهِيُّ الْمُسْتَنْدُ إِلَى الْإِحْسَاسِ، وَدَعَا إِلَى هَذَا الطَّلَبِ الْاِشْتِيَاقَ إِلَى الْأَمْرِ الْعَجِيبِ الَّذِي جَزَمَ بِثُبُوتِهِ، كَمَنْ قَطَعَ بِوُجُودِ [جَنَّةٍ] ^(١) وَمَا فِيهَا مِنْ بَسَاتِينَ زَاهِيَةٍ أَشْجَارِهَا، يَانَعَةُ ثَمَارِهَا، مَطْرَدَةٌ أَنْهَارِهَا، فَنَازَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى رُؤْيَيْهَا وَالِابْتِهَاجِ بِمُشَاهَدَتِهَا، فَإِنَّ مَنَازِعَةَ نَفْسِهِ إِلَى رُؤْيَيْهَا حَاصِلَةٌ بَعْدَ جَزْمِهِ بِوُجُودِهَا، وَلَكِنْ أَنَّ تَقْوِيلَ: حَصُولَ الْقَطْعِ بِطَرِيقٍ آخَرَ ضَرُورِيٌّ هُوَ مِنْ أَسْبَابِ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ، فَقَدْ تَقَرَّرَ أَنَّ الْإِيمَانَ يَزِيدُ بِتَظَاهَرِ الْأَدْلَةِ.

قُلْتُ: وَقَدْ يُوْجِهُ بِتَوَجِيهِ آخَرَ، وَهُوَ أَنَّ السَّيِّدَ إِبْرَاهِيمَ إِنَّمَا طَلَبَ التَّرْقِيَّ مِنْ عِلْمِ الْيَقِينِ إِلَى عَيْنِ الْيَقِينِ، وَهُوَ طَلَبُ مَقَامٍ أَعْلَى مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ مِنْهُ إِلَى زِيَادَةِ الْإِيمَانِ، وَقَدْ فَسَّرَ الشَّيْخُ عَزَّ الدِّينَ فِي «فَتْاَوِيهِ» الْاطْمَئِنَّانَ فِي الْآيَةِ بِأَنَّهُ: سَكُونُ الْقَلْبِ عَنْ طَلَبِ رُؤْيَا الْكَيْفِيَّةِ، وَأَوْضَحَ ذَلِكَ؛ إِذْ لَا يَخْفَى أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ الْاطْمَئِنَّانَ بِالْإِيمَانِ بِالْقُدْرَةِ عَلَى الْإِحْيَاءِ، وَهَذَا التَّأْوِيلُ حَسَنٌ، لَكِنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ، فَلَا ضَرُورَةَ إِلَيْهِ مَعَ صِحَّةِ الْحَمَلِ عَلَى الظَّاهِرِ، وَهُوَ أَنَّ الْمُرَادَ طَلَبَ الْمَقَامِ الْأَعْلَى، فَإِنْ قُلْتُ: إِنَّمَا أَلْجَأَ الشَّيْخُ عَزَّ الدِّينَ إِلَى مَا فَسَّرَ بِهِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَ قَوْلِ السَّيِّدِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ وَقَوْلِ سَيِّدِنَا عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَوْ كُشِفَ الْغَطَاءُ مَا أَزْدَدْتُ يَقِينًا. مَعَ أَنَّ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ أَعْلَى.

قُلْتُ: الْجَمْعُ مَعَ مَا قَدَّمَاهُ فِي التَّأْوِيلِ مُمْكِنٌ قَرِيبٌ كَمَا يَظْهَرُ التَّأْمُّلُ.

قَوْلُهُ: (بَقِيَ هَاهُنَا بَحْثٌ) أَيُ فِي مَغَايِرَةِ التَّصْدِيقِ بِالْمَعْنَى الَّذِي حَرَّرَهُ لِلْمَعْرِفَةِ، قَالَ فِي «شَرْحِ الْمَقَاصِدِ» بَعْدَ تَحْرِيرِ مَعْنَى التَّصْدِيقِ: الْمَذْهَبُ أَنَّهُ غَيْرُ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ.

قَوْلُهُ: (بَعْضُ الْقَدَرِيَّةِ) هُوَ جَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ، فَإِنَّهُ يَرَى أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ بِوَحْدَانِيَّتِهِ وَسَائِرِ مَا يَلِيقُ بِهِ.

(١) غَيْرُ وَاضِحَةٍ بِالْأَصْلِ.

وأطبق علماءنا على فساده، لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يُفرّق الحقّ يقيناً وإنّما كان يُنكرُ عناداً واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] فلا بدّ من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصحّ كون الثاني إيماناً دون الأول.

والمذكور في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر وهو أمرٌ كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يشاب عليه ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنّها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنّه جدار أو حجر، وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتّى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة.

وهذا مُشكّلٌ، لأنّ التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية، لأنّا إذا تصوّرنا النسبة بين الشئين وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الإدعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار

قوله: (واستيقانها) عطف تفسيري؛ لأن المراد الفرق بين المعرفة على وجه الاستيقان، وبين التصديق، لا بين التصور والتصديق؛ لأنه ظاهر لا خفاء به.

قوله: (ليصح... إلى آخره). عبارة «شرح المقاصد»: ليصح كون الأول حاصلًا للمُعاندِين، دون الثاني، وكون الثاني إيماناً دون الأول، فأفادت تعليلاً زائداً.

قوله: (فالذي يحصل لنا هو الإدعان والقبول لتلك النسبة) أي من غير تأثير للنفس، ولا فعل منها، ولك أن تقول: التحقيق أنّ الحاصل لنا إنّما هو التجلّي والانكشاف، وبه يزول الشك، وأما إدعان القلب وقبوله، فكلام نفسي يعقب التجلّي والانكشاف فليتأمل.

في مباشرة الأسبابِ وصرفِ النَّظَرِ ورفعِ الموانعِ ونحوِ ذلك، وبهذا الاعتبار يقعُ التكليفُ بالإيمان، وكأنَّ هذا هو المرادُ بكونه كسبيًّا اختياريًّا.

ولا تكفي المعرفةُ في حصولِ التصديقِ لأنَّها قد تكونُ بدونِ ذلك، نعم يلزم أن تكونَ المعرفةُ اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً،

قوله: (في مباشرة الأسباب) أي أسباب حصول تلك الكيفية التي هي العلم، وذلك بترتيب الأدلة التي هي أسباب حصوله، وصرف النظر إلى أحوالها؛ ليتوصل إلى ذلك الحصول الذي هو المطلوب، ورفع الموانع المنافية له كالاشتغال عنه بغيره.

قوله: (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار كون تحصيل تلك الكيفية النفسانية بمباشرة أسبابها، وما ذكر معها اختيار أنفع التكليف بالإيمان، وهو إشارة إلى سؤال يذكر جوابه، حاصل السؤال أنَّ الكيفية النفسانية لا اختيار في حصول تكيف النَّفس بها، فليست مقدورة، فلا يتعلَّق بها تكليف؛ إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري، وحاصل الجواب: أنَّ التكليف بها تكليف بمباشرة أسبابها ونحوها مما هو مقدور، وكان هذا هو المراد بكون الإيمان كسبيًّا اختياريًّا؛ أي أنَّ ذلك باعتبار أنَّ مباشرة أسبابه، وصرف النظر إلى الاكتساب بها، ورفع الموانع من ذلك أمورٌ اختيارية.

ولك تقرير حاصل الجواب بوجه آخر وهو: أنَّ ما أسبابه اختيارية مقدور بالواسطة؛ أعني بواسطة الاقتدار على مباشرة أسبابه، ونحوها، وأنت إذا علمت ما قدمناه من أنَّ الإيمان من قبيل كلام النفس، وأنه مشروط بالتجلِّي والانكشاف، علمت أن ما ذُكر من السؤال والجواب إنما هو بالنسبة إلى التجلي والانكشاف لا بالنسبة إلى كلام النَّفس الذي هو إذعان يعقَّب التجلي والانكشاف، فإنه اختياري، فليتأمل.

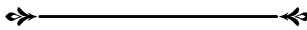
قوله: (ولا تكفي المعرفة) عطف على قوله: (يقع التكليف) أي وبهذا الاعتبار لا تكفي المعرفة؛ لأنها قد تكون - أي توجد - بدون مباشرة الأسباب، وصرف النظر ورفع الموانع، فإنَّ من شاهد المعجزة يقع في قلبه صدق النبي بغته، ومقتضى ما ذكره هذا البعض أنَّ ذلك لا يكفيه، بل لا بدَّ من تحصيله على وجه الكسب، وفيه نظر؛ إذ

ولا بأس بذلك لأنه حينئذ يحصل المَعْنَى الذي يُعَبَّرُ عنه بالفارسيَّة بكرویدن، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك، وحصوله للكفار والمعاندين المستكبرين مُحال، وعلى تقدير الحصول فتكفيهم يكون بإنكارهم باللسان وإصرارهم عَلَى العناد والاستكبار، وما هُوَ من علامات التكذيب والإنكار.

المعتبر أَنَّهُ يصح إيمان المقلد الذي لا يحصل إلى هذه الرتبة اكتفاءً بالجزم المستند إلى التقليد المحض، فكيف لا يكتفي بحصول العلم دُفْعَةً إذا ضم إليه الاستسلام بالباطن دون استئناف تحصل نظر.

قوله: (ولا بأس بذلك) قال في «شرح المقاصد»: إِنَّ ذلك محل كلام كثير من عظماء الملة حيث وقع فيه بدل التصديق المعرفة.

قوله: (وحصوله للكفار المُعَانِدِينَ المُسْتَكْبِرِينَ ممنوع) ومنعُهُ ظاهرٌ على ما قرَّرناه من أَنَّ الإيمان من قبيل كلام النفس الاختياري، وأمَّا على القول بأنَّه نوعٌ من التصديق المنطقي، فلا يتأتَّى المنع على تفسير الإذعان بأنه إدراك أَنَّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ لأنَّ الإدراك المذكور يحصل للمعاند، إنما يتأتَّى المنع على ما جرى عليه الشارح من أَنَّ الإذعان أمر وراء إدراك وقوع النسبة أولاً، [وقوعها]^(١) وقد قدمنا أنه مخالف لاصطلاحهم.



(١) هكذا بالأصل.

[الفرق بين الإيمان والإسلام]

(والإيمان والإسلام واحد) لأنَّ الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان، وذلك حقيقة التصديق على ما مر.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٥) فَأَوَدَّنا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ [الذاريات: ٣٥-٣٦].

[الفرق بين الإيمان والإسلام]

قوله: (وذلك حقيقة التصديق) القائل بتغاير مفهومي الإيمان والإسلام، يمنع ذلك قائلاً: بل الإسلام هو الاستسلام بقبول الأحكام والانقياد لها ظاهراً، والإيمان هو التصديق والإذعان بالقلب.

قوله: (ويؤيده... إلى آخره) قد وجه التأييد بأن المسلمين في الآية مُستثنى من المؤمنين، ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقيم الاستثناء.

واعلم أنَّ القائل بتغاير المفهومين يمنع التأييد أيضاً؛ لأن الآية إنما تدلُّ على الاتحاد بحسب [المصدق] ^(١)، وهو مسلم، ولكنه لا يستلزم الاتحاد في المفهوم الذي هو المطلوب على أنَّ الاستثناء لا يستلزم الاتحاد بحسب المصدق، فقد يكون المستثنى

(١) بالأصل: المصدق، والصواب ما أثبت، والمصدق، هو مصطلح فلسفي بمعنى: المفهوم.

وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن.

ولا نعني بوحدهما سوى هذا، وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية، وهذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً فلا يتغايران، ومن أثبت التغاير يُقال له: ما حكم من آمن ولم يُسلم أو أسلم ولم يؤمن؟

فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر منهما فبها ونعم، وإلا فقد ظهر بطلان قوله.

أخص، كقولك: أخرجت العلماء، فلم أترك إلا بعض النحاة. كما ذكره في «شرح المقاصد». وقول الشارح: ولا نعني بوحدهما سواء هذا رجوع عن دعوى الاتحاد بحسب المفهوم إلى دعوى الاتحاد، ولو بحسب الماصدق، ولا نزاع للمخالف من الأشعرية في دعوى الاتحاد بحسب الماصدق؛ لأن الإيمان بمعنى التصديق والإدعان بالقلب شرط لصحة الإسلام، والاعتداد به شرعاً بحيث يكون معتبراً عند الله، والانقياد بالظاهر شرط لإثبات الوصف بالإيمان، وإجراء الأحكام، حتى إن من صدق بقلبه، وكذب بلسانه عناداً كافراً، فلا ينفك الإيمان المعتبر عن الإسلام المعتبر، وكذا العكس، وقد ذكر الشارح أن ذلك ظاهر كلام المشايخ من الحنفية، وحينئذٍ فالنزاع بين الفريقين لفظي لا معنوي، أو لم يتواردا على معنى واحد يثبت أحدهما وينفيه الآخر.

قوله: (فيما أخبر) أي على لسان رسوله، ويصح أن يُراد أن الأمر بالنهي، يتضمن الإخبار عن تحريمه تارة وعن كراهته أخرى، وعن غيرهما من معاني صيغة (لا تفعل) المذكور ثم.

قوله: (والإسلام هو الخضوع والانقياد لألوهيته) إن أريد الخضوع والانقياد

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] صريحٌ في تحقيقِ معنى الإسلام بدون الإيمان.

قلنا: المرادُ به أن الإسلامَ المعتبرَ في الشَّرح لا يوجدُ بدون الإيمان، وهو في الآية بمَعْنَى الانقيادِ الظاهرِ من غيرِ انقيادِ الباطن، بمنزلة المتلفظِ بكلمة الشهادة من غير تصديق في بابِ الإيمان.

فإن قيل: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ^(١): «الإسلامُ أن تشهدَ أن لا إلهَ إلا الله، وأن محمدًا رسولُ الله، وتقيمَ الصَّلَاةَ، وتؤتيَ الزكاةَ، وتصومَ رمضانَ، وتحجَّ البيتَ إن استطعتَ إليه سبيلًا»

بالقلب، فهو تصديق خاص؛ لأن متعلقه الألوهية خاصة، ويستلزم التصديق بسائر أحكامه المعلومة من الدين ضرورة، فالتغايُرُ بينه وبين مفهوم الإيمان ظاهر، وإن أُريدَ الخضوع والاستسلام ظاهرًا فالتغايُرُ أظهر.

قوله: (فإن قيل قوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَمَنَّا...﴾ [الحجرات: ١٤] إلى آخره) حاصله مُعارضة في المطلوب؛ أعني دعوى اتحاد مفهومَي الإيمان والإسلام. وقوله: (فإن قيل قوله ﷺ: «الإسلامُ أن تشهدَ أن لا إلهَ إلا الله...» إلى آخره) حاصله مُعارضة في مقدمة الدليل، وهي قولهم أن الإسلام عبارة عن الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان؛ أي بالقلب، وما أُجيب به في الشرح عن كلٍّ من المُعارضتين ظاهر.

وقوله: («الإسلامُ أن تشهدَ أن لا إلهَ إلا الله...» إلى آخره) طرف من حديث جبريل، وقد مرَّ تخريجه.

وحديث الذين وفدوا على النبي - ﷺ - وهم وفد عبد القيس في الصحيحين، وغيرهما.

(١) أخرجه مسلم (٣٦/١، رقم ٨)، وأبو داود (٢٢٣/٤، رقم ٤٦٩٥)، والترمذي (٦/٥، رقم ٢٦١٠)، والنسائي (٩٧/٨، رقم ٤٩٩٠)، وابن ماجه (٢٤/١، رقم ٦٣).

دليلٌ عَلَى أَنَّ الإسلامَ هُوَ الأعمَالُ لا التصديقُ القلبي.

قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك، كما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدُوا عَلَيْهِ: «تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ؟» فَقَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمْسَ»^(١) وَكَمَا قَالَ ﷺ: «الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَعْلَاهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ»^(٢).

(وَإِذَا وَجَدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصَدِيقَ وَالْإِقْرَارَ صَحَّ لَهُ أَنْ يَقُولَ: أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا) لِتَحْقِيقِ الْإِيمَانِ لَهُ.

(وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ) لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَهُوَ كُفْرٌ لَا مُحَالَةَ،

وَالْوَفْدُ - كَمَا فِي «تَهْذِيبِ» الْأَزْهَرِيِّ - : الرِّكْبَانِ الْمَكْرُمُونَ.

قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: وَفَدَ فُلَانٌ يَفِدُ وَفَادَةً خَرَجَ إِلَى مَلِكٍ أَوْ أَمِيرٍ.

وَالْوَفْدُ: اسْمُ جَمْعِ لُؤْفَادٍ، وَقِيلَ: جَمْعٌ، ذَكَرَهُمَا فِي «الْمَحْكَمِ».

وَحَدِيثُ: «الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً» أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ وَأَصْحَابُ السَّنَنِ الْأَرْبَعَةُ، وَهُوَ فِي الْبُخَارِيِّ، لَكِنَّهُ بَلْفَظَ: «بِضْعٍ وَسِتُونَ» وَلَا يَضُرُّ هَذَا الْاِخْتِلَافُ فِي مَقْصُودِ الْاِسْتِدْلَالِ.

وَالْبِضْعُ - بِكسْرِ الموحدة وفتحها - : مِنَ الثَّلَاثِ إِلَى التَّسْعِ.

وَلِهَذَا قَالَ: (وَلَا يَنْبَغِي) دُونَ أَنْ يَقُولَ: (لَا يَجُوزُ) أَيُّ كَمَا قَالَ صَاحِبُ «الْبَدَايَةِ»

(١) أَخْرَجَهُ «الْبُخَارِيُّ» (١/٢٠ رَقْم ٥٣)، وَ «مُسْلِمٌ» (١/٣٥ رَقْم ٢٣).

(٢) أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ (١/٦٣، رَقْم ٣٥)، وَأَبُو دَاوُدَ (٤/٢١٩، رَقْم ٤٦٧٦)، وَالنَّسَائِيُّ (٨/١١٠، رَقْم

٥٠٠٥)، وَابْنُ مَاجَهَ (١/٢٢، رَقْم ٥٧)، وَابْنُ حِبَانَ (١/٣٨٤، رَقْم ١٦٦).

وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبرؤ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله، فالأولى تركه لما أنه يوهم بالشك ولهذا قال: ولا ينبغي دون أن يقول: لا يجوز، لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين، وليس هذا مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله، لأن الشاب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل مثل قوله: أنا زاهد متق إن شاء الله.

وغيره، بل هو الذي مال إليه شيخنا في «المسيرة»، فإنه صرح بوجوب ترك الاستثناء، واستدل له ونصره.

قوله: (حتى الصحابة والتابعين) أي حتى من الصحابة والتابعين، بل قد قال شيخ الإسلام أبو الحسن السبكي في كتاب له على هذه المسألة بخصوصها، أعني مسألة: (أنا مؤمن إن شاء الله) أن قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، والشافعية والمالكية والحنابلة، ومن المتكلمين الأشعرية والكلائية - بضم الكاف وتشديد اللام؛ أتباع [ابن] كلاب^(١)، وهو عبد الله بن سعيد القطان - وهو قول سفيان الثوري، قال السبكي: والناس فيه على ثلاثة^(٢) مذاهب منهم من يؤجبه، ويمنع القطع بقوله: أنا مؤمن. ومنهم من يمنعه، ويوجب القطع.

ومنهم من يُجوزُ الأمرين، وهو الصحيح، وأطال السبكي الكلام في هذه المسألة على وجه لا توجد جملته في شيء من كتب الكلام.

قوله: (وليس هذا مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله) جوابه: عن متمسك لمانع الاستثناء، وهو أن الإيمان إن لم يكن ثابتاً حالة استثناء المستثنى، فهو كافر، وإن كان ثابتاً حالة الاستثناء فلا استثناء لغو، كقولك: أنا شاب إن شاء الله.

(١) بالأصل: بني، والصواب ما أثبت.

(٢) بالأصل: كلمة [أقسام] وضب عليها، بخط مائل، وأثبت بعدها كلمة [مذاهب]، وهي ما أثبت.

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤] إنما هو في مشيئة الله تعالى.

ولما نُقِلَ عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمنٌ إن شاء الله.....

وتقدير الجواب ظاهر، وحاصله: أن الإيمان ثابت، وكون الاستثناء لغواً والحالة هذه ممنوعٌ.

قوله: (وذهب بعض المحققين) حاصله - كما أوضحه في «شرح المقاصد» - أن التصديق المنوط به النجاة أمرٌ قلبيُّ قابلٌ للشدة والضعف؛ لأن له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان يضعف بسببها حتى يخشى الهلاك، فالمرء إن كان جازماً بحصوله في الحال لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة، سيما عند ملاحظة تفصيل الأوامر والنواهي الشاق استكمالها لمخالفتها لهوى النفس، وما تستلذه، قال في «شرح المقاصد»: وهذا قريبٌ لولا مُخالفته لما يدّعيه القوم من الإجماع، ثم قال: إن التعويل على ما قاله إمام الحرمين من أن الإيمان ثابتٌ في الحال قطعاً من غير شك، لكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة، أي الذي يوافق الإنسان عليه أول منازل الآخرة حين مفارقتة الحياة، فاعتنى السلف به وقربوه بالمشيئة، ولم يقصدوا الشك في الإيمان النّاجز.

قوله: («أولئك هم المؤمنون حَقًّا لهم مغفرة وأجر عظيم»): كذا فيما وقفتُ عليه من نسخ شرح العقائد، وهو مُخالف لنظم القرآن، فإنَّ النظم: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤]، والذي في النسخ تركيب بعض آية الأنفال مع بعض آية المائدة، وهي قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٩].

قوله: (ولما نُقِلَ) جواب (لما) قوله فيما بعد أشار إلى إبطال ذلك.

بناءً عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْخَاتِمَةِ حَتَّى إِنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيدَ مَنْ مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ وَإِنْ كَانَ طَوْلَ عَمْرِهِ عَلَى الْكَفْرِ وَالْعَصِيَانِ وَأَنَّ الْكَافِرَ الشَّقِيَّ مَنْ مَاتَ عَلَى الْكَفْرِ نَعُوذُ بِاللَّهِ وَإِنْ كَانَ طَوْلَ عَمْرِهِ عَلَى التَّصَدِيقِ وَالطَّاعَةِ عَلَى مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي حَقِّ إِبْلِيسَ: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (٣٤) [البقرة: ٣٤]، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»^(١)، أَشَارَ إِلَى إِبْطَالِ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ:

(وَالسَّعِيدُ قَدْ يَشْقَى) بِأَنْ يَرْتَدَّ بَعْدَ الْإِيمَانِ نَعُوذُ بِاللَّهِ، (وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعُدُ) بِأَنْ يُؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ (وَالتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُونَ الْإِسْعَادِ وَالْإِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى) لِمَا أَنَّ الْإِسْعَادَ تَكْوِينُ السَّعَادَةِ وَالْإِشْقَاءَ تَكْوِينُ الْإِشْقَاءِ.

(وَلَا تَغْيِيرَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَلَا عَلَى صِفَاتِهِ) لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْقَدِيمَ لَا يَكُونُ مُحَلًّا لِلْحَوَادِثِ.

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى لِأَنَّهُ إِنْ أُريدَ بِالْإِيمَانِ وَالسَّعَادَةِ مَجْرَدَ حَصُولِ الْمَعْنَى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ، وَإِنْ أُريدَ بِهِ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ النِّجَاةُ وَالثَّمَرَاتُ فَهُوَ فِي مَشِيئَةِ

قَوْلِهِ: (بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْإِيمَانِ) يَعْنِي الَّذِي هُوَ عِلْمُ الْفُوزِ وَالنِّجَاةِ وَالْكَفْرِ الَّذِي هُوَ عَلَامَةُ الْهَلَاكِ الْأَبَدِيِّ، لَا بِمَعْنَى أَنَّ إِيْمَانِ الْحَالِ لَيْسَ بِإِيْمَانِ، وَلَا أَنَّ كُفْرَهُ لَيْسَ بِكُفْرٍ.

حَدِيثُ: «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ». لَمْ أَرَهُ بِهَذَا اللفظ، إِنَّمَا رَأَيْتُهُ فِي «مَسْنَدِ الشَّهَابِ» بِلَفْظِ: «السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ». وَيُرْوَى مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَأَبِي الدَّرْدَاءِ، وَعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، وَابْنَ عُمَرَ.

(١) أخرجه الطبراني في الصغير (٧٧٣)، والأوسط (٨٤٦٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة وانظر: الدرر المنتشرة (ص: ٢٧٤).

الله تعالى لا قطعَ بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأوّل ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني.

أما حديث أبي هريرة، فقال ابن طاهر: إسناده متصل.

وأما حديث ابن مسعود ففي إسناده ضعف، وانقطاع، والصحيح وقفه على ابن مسعود، كما في «صحيح مسلم» بلفظ: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وعظ بغيره».

وأما روايات الباقيين فأسانيدها ضعيفة، ولكن معنى الحديث صحيح يشهد لصحته حديث الصحيحين عن ابن مسعود، حدثنا رسول الله - ﷺ - وهو الصادق والمصدق: «إنَّ أحدكم يُجمع خلقه في بطن أمّه أربعين يوماً، ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات؛ يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد، فوالذي نفسي بيده إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل [الجنة] (١) فيدخلها».

ومعنى كون السعيد من سعد في بطن أمه، هو أن الذي سعد السعادة المعتد بها من كان في علم الله أنه يُختَم له بالسعادة، والشقي بالنسبة إلى الخاتمة على هذا المنوال.

قوله: (ولا قطعَ بحصوله في الحال) الجار والمجرور متعلّق بقوله: (قطع) لا (بحصوله).



(١) هكذا بالأصل، وهو خطأ والصواب: النار.

[الكلامُ في إرسالِ الرُّسل]

(وفي إرسالِ الرُّسل) جمع رسول، فَعُولٌ مِنَ الرِّسَالَةِ، وهي سفارةُ العبدِ بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيحَ بها عللَهُم فيما قصرت عنه عقولُهُم من مصالحِ الدنيا والآخرة، وقد عرفت مَعْنَى الرسول والنبيِّ في صدرِ الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة.

وفي هذا إشارةٌ إِلَى أن الإرسالَ واجبٌ لا بِمَعْنَى الوجوبِ عَلَى الله تعالى، بل بِمَعْنَى أَنَّ قَضِيَّةَ الحكمة تقتضيه لما فيه مِنَ الحكم والمصالح.

[الكلام في إرسال الرسل]

قوله: (سِفارة) هي بكسر السين المهملة، وأصلها التردد بين فريقين للإصلاح بينهم.

قوله: (يزيح) بالزاي المعجمة؛ أي يزيل.

قوله: (بِمَعْنَى أَنَّ قَضِيَّةَ الحكمة) أي اقتضاءها (يقتضيه) أي يطلبه، فيقع لا محالة لما فيه من الحكم والمصالح الدنيوية والأخروية، وسيأتي طرف منها في الشرح.

واعلم أَنَّ دعوى الشَّارح الإشارة المذكورة، حملٌ منه لكلام المتن على ما حكاه في «شرح المقاصد» عن جمع من المتكلمين بما وراء النهر من القول بالوجوب.

وليس بممتنع كما زعمت السُّمنية والبراهمة، ولا بممكن يستوي طَرَفاه كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

ثم أشار إلى وقوع الإرسال

وذكر عنهم ضرورياً من الاستدلال يرجع حاصلها إلى أن ما هو مقتضى الحكمة يستحيل أن لا يوجد؛ إذ لو لم يوجد لكان ترك إيجادها سفهاً أو عبثاً، وكلاهما مُحال على الباري تعالى، ثم قال: وأنت خبير، فإنَّ في تزويج أمثال هذا المقام توسيع مجال الاعتزال، فإنهم - أي المعتزلة - لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى أنَّ الترك لقبحه مُخلٌ بالحكمة، ومظنة لاستحقاق المذمة، قال: فالحق أنَّ البعثة لطفٌ من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألفاف، انتهى. وقولهم بالوجوب مرتبط بما وافقوا المعتزلة فيه من تعليل أفعاله وأحكامه - تعالى - بالإعراض.

وقولهم بالحسن والقبح العقليين، وإن كان بين قولي الفريقين فرق مذكور في التلويح وغيره، ولكن ليس في كلام المتن ما يتعيَّن معه حمله على ذلك.

قوله: (وليس بممتنع كما زعمت السُّمنية والبراهمة) فيه مخالفة لما في «شرح المقاصد» من أنَّ البراهمة قائلون بعدم الاحتياج إليه لا امتناعه، وما في «شرح العقائد» هو الموافق لما في «الإرشاد» لإمام الحرمين، و«الاقتصاد» للإمام الغزالي عن البراهمة، ولما في «البداية» عنهم، وعن السمنية، لكن في «التبصرة» لأبي المعين النسفي ما يدفع به التدافع بين كلامي «شرح المقاصد» و«شرح العقائد» فإنه ذكر ما حاصله: أنَّ البراهمة يزعمون أنه لا حاجة إلى الإرسال للاستغناء عنه، فيكون فعله عبثاً أو سفهاً، وكلاهما مُحال على الباري سبحانه، فيكون الإرسال مُحالاً لاستلزامه المحال، وهو ضلال بيِّن، غنيٌّ عن الردِّ لإجماع أهل الملل، ولما هو مُعيَّن في المطوَّلات.

قوله: (ثم أشار إلى وقوع الإرسال) أي بقوله: (وقد أرسل الله رسلاً من البشر إلى البشر).

وفائدتِه وطريقِ ثبوتهِ وتعيينِ بعضِ مَنْ ثبت رسالته فقال:

(وقد أرسل الله رُسُلًا مِنَ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ مُبَشِّرِينَ) لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والشواب (ومُنْذِرِينَ) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب، فإن ذلك ممَّا لا طريق للعقل إليه وإن كان فبأنظارٍ دقيقةٍ لا يتيسَّرُ إلا

قوله: (وإلى فائدتِه) أي الإرسال بقوله: (مبشرين ومنذرين) إلى قوله: (الدنيا والدين).

قوله: (وإلى طريقِ ثبوتهِ) أي الإرسال بقوله: (وأيدهم بالمعجزات... إلى آخره).

قوله: (وإلى تعيينِ بعضِ مَنْ ثبت رسالته) بقوله: (وأول الأنبياء آدم عليه الصلاة والسلام، وآخرهم محمد ﷺ).

واعلم أنَّ قول المتن: (مِنَ الْبَشَرِ). صفةٌ لقوله: (رسلاً). كاشفة لا مخصصة ليتحرز بها عن غير البشر، فإنَّ من الملائكة رسلاً قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يُصَوِّطُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥] وكذا قوله: (إلى البشر) ليس احترازاً، فإنَّ الجن داخلون في دعوة الرسل، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿يَمْعَشَرُ الْجِنُّ وَالْإِنْسُ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠] والرسل من الإنس خاصة، لكن لما جُمِعوا مع الجن في الخطاب، فحُوطبوا خطاباً واحداً صحَّ أن يُقال منكم، وقد دلَّ على ذلك آيات أخر، وإن لم يقع في القرآن تعيين رسول إليهم.

نعم وقد وقع فيه آيات تدلُّ على إيمانهم بنبينا - ﷺ - كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ...﴾ [الأنعام: ٢٩]. وقد دلَّت أحاديث كثيرة في الصحيحين وغيرهما على دعائه - ﷺ - الجن، وتعليمهم، وإسلامهم، ووفادتهم عليه.

وحكى ابن عبد البر في «التمهيد»، وابن حزم في كتاب «الفصل» الإجماع على دُخُول الجن فيمن بُعث إليه محمد ﷺ.

لواحدٍ بعدَ واحدٍ.

(ومبيّنٍ للنّاسِ ما يحتاجونَ إليه من أُمورِ الدّنيا والدّين) فإنّه تعالى خَلَقَ الجَنَّةَ والنّارَ وأعدَّ فيهما الثّوابَ والعقابَ وتفاصيلَ أحوالهما وطريقَ الوصولِ إلى الأوّلِ والاحترازِ عَنِ الثّاني ممّا لا يستقلُّ به العقلُ، وكذا خَلَقَ الأجسامَ النّافعةَ والضّارةَ ولم يجعلَ للعقولِ والحواسِّ الاستقلالَ بمعرفتهما وكذا جعلَ القضايا منها ما هي ممكناتٌ لا طريقَ إلى الجزمِ

قوله: (لواحدٍ بعدَ واحدٍ) أي بحسبِ الاستقراء، فلا يجد من استقرأ بهذه الصفة إلا الفرد النادر بعد الفرد النادر، ولم ترد البعدية بينهما في البشر كما لا يخفى.

قوله: (وتفاصيل أحوالهما) أي أحوال الثواب والعقاب، وطريق الوصول إلى الأوّل - وهو الثواب -، والاحتراز عن الثّاني - وهو العقاب - ممّا لا يستقل به العقل، فبعث الرسل مبشرين بالثواب ومنذرين - أي محذرين من العقاب - ومُبيّنين طريق الوصول والاحتراز السابق ذكرهما، وذلك بيان ما يحتاج إليه من أُمور الدين، كتعليم العبادات والاعتقادات، وبيان وجوب امتثال الأوامر والترغيب في الطاعات واجتناب المناهي، والحذر من المخالفات، ومبينين ما يحتاج إليه من أُمور الدنيا، كالإرشاد إلى التخلّق بالأخلاق الجميلة التي ترجع إلى الإنسان في خاصّة نفسه، بحيث يصلح معها لولاية تدبير منزله، أو بلد يكون أمره إليه، وترتب عليها نفع له، ونفع لغيره يكون باعتبار جميل النية فيه من أُمور الدين أيضًا.

قوله: (ممّا لا يستقلُّ به العقل) إشارة إلى الرد على البراهمة وغيرهم ممن قال بأن في العقل ما يُعني عن الإرشاد قبّحهم الله.

قوله: (وكذا خَلَقَ الأجسامَ النّافعة) من الأغذية والأدوية، وما يقي الحر والبرد، وغيرهما من المهلكات والضّارة من السموم وآلات القتل والقطع ونحوهما، ولما لم يكن للعقل ولا للحواس استقلال بمعرفة ما فيها من المنافع والمضار، ولا تنفي بها التجربة إلا

بأحدِ جانبيه ومنها ما هي واجباتٌ أو ممتنعاتٌ لا يظهرُ للعقل إلا بعدَ نظرٍ دائمٍ وبحيثٍ كاملٍ بحيثُ لو اشتغلَ الإنسانُ به لتعطلَّ أكثرُ مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسالُ الرُّسلِ لبيانِ ذلكَ كما قالَ تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (١٠٧).

بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الأخطار، دعت الحاجة إلى بيان منافع الأغذية والأدوية، ومضارها على ألسنة المرسلين، وتعليم الصنائع الخفية من الضروريات والحاجيات.

قوله: (بأحدِ جانبيه) تذكير الضمير باعتبار لفظ (ما) أو لعوده على الممكن الذي تضمنه قوله: (الممكنات).

قوله: (لبيان ذلك) الإشارة إلى جميع ما سبق من تفاصيل أحوال الثواب والعقاب، وما بعده إلى آخر ما ذكره في جعل القضايا مُنقسمة إلى القسمين الذين ذكرهما.

كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (١٠٧) [الأنبياء: ١٠٧] فإنه - ﷺ - بين ما فيه صلاح الدنيا والدين لكلِّ أحد، فمن قبل فاز، ومن لم يقبل هلك بكفره.



[مبحث المعجزات وأقسام الخوارق]

(وأيدهم) أي الأنبياء (بالمُعْجَزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ) جمع مُعْجَزَةٍ وهي أمرٌ يظهر بخلافِ العادة عَلَى يَدَيِ مدَّعي النبوة عند تحدِّي المنكرين عَلَى وجهٍ يعجزُ المنكرون عَنِ الإتيانِ بمثله، وذلك لَأَنَّهُ لولا التأييدُ بالمعجزة لما وجبَ قبولُ قوله،

[مبحث المعجزات وأقسام الخوارق]

قوله: (جمعُ مُعْجَزَةٍ) كون الكافية للمبالغة كعلامة ورواية لكثير العلم والرواية، أولى من كونها للوحدة.

قوله: (وهي أمرٌ...إلى آخره) قد مرَّ في صدر الكتاب تعريف المعجزة، وتضمنين التقييد بكون ذلك الأمر قصد به الدلالة على صدق دعوى مدَّعي النبوة؛ ليخرج مثل نطق الجماد والبهيمة بأنه مفترٍ كذاب، ولم يقيد به هنا؛ لأن التقييد بتحدِّي المنكرين مُشعر به مع الاكتفاء بتقدمه في صدر الكتاب.

قوله: (على يد مدَّعي النبوة...إلى آخره) يخرج به السحر، وقد فرق بين المعجزة والسحر بأنَّ أثر المعجزة حقيقي كشعب الجمع الكثير من الطعام اليسير، وتكثير الماء القليل بالمج فيه حتى روي منه الجيش الكثير وإبلهم، وأثر السحر تخيلي، وأيضاً فالسحر يقبل التعلم والتلمذة، وربما كان التلميذ فيه أحق من الأستاذ بخلاف المعجزة، وقوله: (على وجه) متعلق بقوله: (يظهر).

ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه وذلك كما إذا ادعى أحد بمحض من الجماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرّات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته، وإن كان الكذب ممكناً في نفسه فإن الإمكان الذاتي معنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بأن جبل أُحُد لم ينقلب ذهباً مع إمكانه في نفسه فكذا ها هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لأنها أحد طرق العلم القطعي كالحس، ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق الكاذب إلى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقيّد في العلم الضروري الحس بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال.

قوله: (ولما بان) أي ظهر (الصادق عن الكاذب) و(عن) هنا بمعنى (من) كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [الشورى: ٢٥] أو على تضمين (بان) معنى امتاز، فتكون على بابها؛ أي لما ظهر وامتاز الصادق عن الكاذب.

ويمكن أن يكون من بان بينونة وبيناً أي فارق، يقال: بان زيد عن عمرو إذا فارقه.



[أَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ وَآخِرُهُمْ والدلائل على ثبوتهما]

(وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ ﷺ)

أَمَّا نُبُوءَةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّهُ قَدْ أُمِرَ وَنُهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ

[أَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ وَآخِرُهُمْ والدلائل على ثبوتهما]

قوله: (وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ) لم يتعرض لكونه أول الرسل؛ لأن كلامه يؤذن بأنه يرى ترادف النبوة والرسالة، فإنه قال بعد ذكر الأنبياء، وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله، فإن قيل فأوجه الجمع بين كون آدم أول الرسل، وما في الصحيح من حديث الشفاعة من أن الناس يقولون لنوح: أنت أول الرسل.

أجيب: بأن المعنى إلى قوم كفار، وأمّا آدم فأرسل إلى بنيهِ يعلمهم الشرائع.

قوله: (قَدْ أُمِرَ وَنُهِيَ) هما بصيغة البناء للمفعول، قيل: الأمر لقوله تعالى: ﴿أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥، الأعراف: ١٩]، والنهي نحو: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥، الأعراف: ١٩]، وأورد أن ذلك كان في الجنة حيث لا أمة.

لم يكن في زمنه نبيٌّ آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا بالسنة والإجماع فإنكارُ نبوته

وأجيب: بأن أمره بأن يأمر حواء إرسال له، والإيراد والجواب مبنيان على ترادف النبوة والرسالة وهو خلاف مرجح.

قوله: (لم يكن في زمنه نبيٌّ) مع أنه قد أُمرَ بأن يبلغ حواء الأمر والنهي على ما دلَّت عليه الآية السابقة، فكان أمره بالوحي.

قوله: (وكذا السُّنة) منها قوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، ويدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبيٍّ يومئذٍ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي». رواه الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري، وحسنه.

ومنها: ما رواه الطبراني في الأوسط، بسند رجاله ثقات إلا أحمد بن خليل الحلبي فإنه ممن لم يعرف حاله، عن أبي أمامة أنَّ رجلاً قال: يا رسول الله، أنبيُّ كان آدم؟ قال: «نعم».

وفيه قال: يا رسول الله كم الرسل؟ قال: «ثلاثمائة وخمسة عشر».

وما رواه الطبراني أيضاً، عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله من أول الأنبياء؟ قال: «آدم. قلت: نبي؟ [قال: (١) نبي مكلَّم]. وفي مسنده ابن لهيعة مختلف فيه.

ورواه أحمد في [مسنده] (٢)، لكن بسند ضعيف.

وفي رواية الطبراني، عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله أرأيت آدم، نبي كان؟

قال: «نعم، كان نبياً مرسلًا، كلَّمه الله قليلاً، قال له: يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة».

(١) بالأصل: كان.

(٢) بالأصل: مسند.

على ما نقل عن البعض يكون كفراً.

وأما نبوة محمد ﷺ لأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة، أمّا دعوى النبوة فقد عُلِمَ بالتواتر، وأمّا إظهار المعجزة فلوجهين: أحدهما: أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك، حتى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيف، ولم يُنقل عن أحدٍ منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يُدانيه، فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعُلِمَ به صدق دعوى النبي علماً عادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

وثانيهما أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه، أعني ظهور المعجزة حدّ التواتر، وإن كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم، فإن كلاً منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحاداً،

وأخرجه أبو داود الطيالسي، عن أبي ذر أيضاً، ولفظه: قلت: فأبي الأنبياء كان أول يا رسول الله؟ قال: «آدم». قلت: أو نبي كان؟ قال: نعم، مكلّم. قلت: كم كان المرسلون يا رسول الله؟ قال: ثلاثمائة وخمسة عشر، جمّاً غفيراً.

وأخرجه الحارث بن أبي أسامة، وأبو يعلى، وإسحاق بن راهويه، وأخرجه محمد بن يحيى بن أبي عمر في «مسنده»، وفيه: أن الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وأن الرسل خمسة عشر وثلاثمائة، وأن آدم أولهم.

قوله: (على ما نُقِلَ عن البعض) أي من إنكاره نبوة آدم (يكون إنكارها كفراً) لأنه أنكر أمراً مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة.

قوله: (حتى خاطروا) الأولى أنه غاية للعجز، وإن صح أن يتعلّق بالتهالك بواسطة انتهائه إلى العجز.

قوله: (مع توفر الدواعي) أي على النقل.

وهي مذكورة في كتاب السير .

وقد يستدلُّ أربابُ البصائرِ على نبوتهِ بوجهين :

أحدهما: ما تواترَ من أحواله قبلَ النبوةِ وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث تحجُّمُ الأبطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأحوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا إلى القدح فيه سبباً، فإن العقل يجزُّمُ بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفري عليه ثم يمهلُه ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأنهم مكارم الأخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالإيمان والعلم الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده، ولا معنى للنبوة والرَّسالة سوى ذلك.

قوله: (وهي) أي توصل الأمور الخارقة، مذكورة في كتب السير، من أجمعها لذلك، «دلائل النبوة» للبيهقي، و«مغازي ابن إسحاق».

قوله: (وقد يستدلُّ أربابُ البصائرِ) هذا نوع من الاستدلال مبني كل من وجهيه خلاف مبني الاستدلال الأول، فإن مبني الأول على دعوى النبوة وإظهار المعجزة على وجه التعيين، أو الإجمال، وليس ينبني شيء من وجهي الاستدلال الثاني على ذلك، بل مبني الأول منهما: أنه - ﷺ - مُكَمَّل - بفتح الميم - على وجه لا يكون إلا لنبي.

ومبني الثاني منهما على: أنه - ﷺ - مُكَمَّل - بكسر الميم - على ذلك الوجه أيضاً.

قوله: (ولا معنى للنبوة والرَّسالة إلا ذلك) أي لإتبيين الكتاب والحكمة، وتعليم الشرائع والأحكام، وتكميل كثير من الناس؛ لأن ذلك إنباء عن الله، وهي معنى النبوة.

[مسألة ختم النبوة]

وإذا ثبتت نبوته وقد دلّ كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى كافة الناس

[مسألة ختم النبوة]

قوله: (وأنه مبعوث إلى كافة الناس) كما نطق به الكتاب العزيز والسنن الصريحة، كحديث الصحيحين: «وكان النبي يُبعثُ إلى قومه خاصّة، ويُبعثُ إلى الناس عامّة».

فإن قيل: فقد كان نوح بعد خروجه من الفلك مبعوثاً إلى كل أهل الأرض؛ لأنه لم يبق إلا من كان مؤمناً معه.

أجيب: بأن هذا العموم لم يكن في أصل البعثة، وإنما وقع لأجل ما حدث من إعصار الخلق في الموجودين بهلاك سائر الناس، وأمّا نبينا ﷺ...^(١)

فإن قيل: ما الجواب لمدعي^(٢) عموم بعثة نوح متمسكاً بأن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الأرض إلا نوحاً ومن معه في السفينة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا

(١) هكذا بالأصل، والسياق غير مكتمل.

(٢) بالأصل: لو ادعى مدعي، وليس هناك تضييب على أي كلمة.

بل عَلَى الجنِّ والإنسِ ثَبَتَ أَنَّهُ آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَنَّ نَبَوَّتَهُ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النَّصَّارِيِّ.

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ رُويَ فِي الْحَدِيثِ نَزُولُ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَهُ.

مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبَعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ [الإسراء: ١٥]، فكيف عذاب أهل الأرض بالإغراق، إلا أصحاب السفينة دون أن يُبعث إليهم نوح؛ إذ لم يكن في عهده رسول غيره؟

قلنا: الجواب: أولاً أن المراد نفي عذاب الآخرة، ولئن سلم إرادة نفي عذاب الدنيا أيضاً، فالمراد نفي العذاب قبل الإرسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين، وإن لم يكن إرسالاً إليهم، بل الرسول إذا بلغ قومه عن الله، أنه يدعوهم إلى توحيده وعبادته انتهض تبليغه إيّاهم ذلك حجة على جميع من وصل إليه أنه بلغ قومه ذلك، وأن المعجزة دلت على صدقه؛ إذ لا فرق في ذلك بين إنسان وإنسان، لكل منهما عقل يهتدي به إلى ما فيه نفعه، ويتعرف به ما فيه ضرره، ولذا عمّ الإغراق قوم نوح وغيرهم ممن بلغته دعوة نوح لقومه، ولم يؤمن، وقد بلغت دعوته أهل الأرض؛ لأنه لبث في قومه يدعوهم إلى الله ألف سنة إلا خمسين عاماً، وأيضاً فالمبعوث إلى قومه لم ينه عن دعاء غيرهم إلى الله، وهو من باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

قوله: (بل إلى الجنِّ والإنس، بل قد قيل: والملائكة) تمسكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] وقد أوردت أواخر تحرير «جمع الجمع» ما ينبغي أن يراجع من له رغبة في تحرير هذه المسألة.

قوله: (كما زعم بعض النصارى) في «شرح المقاصد»: بعض اليهود النصارى، أقول: إنما هو مشهور عن طائفة من اليهود؛ هم أتباع يهودي يقال له أبو عيسى الأصبهاني، كان في زمن جعفر المنصور، ثاني خلفاء بني العباس، وقد ذكر الفقهاء أن من أذن من العيسوية لا يصير مسلماً بإتيانه بالشهادتين؛ لأنهم يعتقدون أن محمداً رسول الله إلى العرب خاصة، بخلاف غيرهم من الكفار المنكرين لرسالته - ﷺ - فإن من أتى منهم بالشهادتين صار مسلماً.

قلنا: نعم لكنه يتابع محمداً ﷺ، لأن شريعته قد نُسخت فلا يكون إليه وحي ولا نصب أحكام، بل يكون خليفة رسول الله ﷺ، ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لأنه أفضل إمامته أولى.

قوله: (لكنه يتابع محمداً ﷺ؛ لأن شريعته قد نُسخت) إن قيل: قد ورد في الصحيحين وغيرهما: أن عيسى - عليه الصلاة والسلام - يضع الجزية، وقد قال المحققون: أن معناه أنه يبطل تقرير النصارى وغيرهم من الكفار بالجزية، فلا يقبل منهم لرفع السيف عنهم إلا الإسلام لا غير، ومن الشريعة المحمدية التقرير بالجزية، فما معنى ذلك إن لم يكن نسخاً؟

أجيب: بأن معناه أن نبينا - ﷺ - قد بين أن التقرير بالجزية ينتهي وقت شرعيته بنزول السيد عيسى - ﷺ - وأن الحكم في شرعنا بعد نزوله عدم التقرير بها، فعمله في ذلك بشريعتنا لا غيرها.

قوله: (فلا يكون إليه وحي ونصب أحكام) ينبغي أن يكون العطف فيه تفسيرياً؛ ليكون المعنى: أنه لا يكون له نصب أحكام يوحى إليه بنصبها، وإلا فقد ورد التصريح بأنه يوحى إليه بما ليس بحكم، وإنما هو إرشاد لطريق نجاته وللمؤمنين في [ركبه]^(١) من شر يأجوج ومأجوج، ففي «صحيح مسلم» في قصة نزول السيد عيسى، وقلته الدجال، وخروج يأجوج ومأجوج ما لفظه: «فبينما هم كذلك، إذ أوحى الله تعالى إلى عيسى ابن مريم أنني قد أخرجت عبداً لي لا يدان لأحد بقتالهم فحرز عبادي إلى الطور... الحديث» فقد صرح فيه بأنه يوحى إليه.

قوله: (ويؤمهم ويقتدي به المهدي) ورد في «صحيح مسلم» حديث يوافق هذا، وحديث يخالفه، أمّا الموافق، فحديث أبي هريرة في فتح القسطنطينية وخروج الدجال، وفيه: «فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف، إذ أقيمت الصلاة، فنزل عيسى ابن

(١) غير واضحة بالأصل.

(وقد رُوي بيانُ عدَّتْهم في بعضِ الأحاديث) عَلَى مَا رُويَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ: «مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا»^(١).....

مريم - ﷺ - فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَأَاهُ عَدُوُّ اللَّهِ ذَابَ» فَإِنْ هَذَا الْحَدِيثُ ظَاهِرٌ فِي الْإِمَامَةِ فِي تِلْكَ الصَّلَاةِ.

وَأَمَّا الْمُخَالَفُ فَحَدِيثُ جَابِرٍ يَرْفَعُهُ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يَقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَيَنْزِلُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ - ﷺ - فيقول أميرهم: تعال فصل لنا. فيقول: لا إِنْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ أَمْرَاءَ. تَكْرِمَةَ اللَّهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ».

وَيُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَكُونَ صَلَّى بِهِمْ أَوَّلُ نَزُولِهِ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ مُقْتَدَى بِهِ فِي الْحُكْمِ بَيْنَهُمْ بِشَرْعِهِمْ، ثُمَّ دُعِيَ إِلَى الصَّلَاةِ فَأُشَارَ بِأَنْ يُؤْمَهُمُ الْمَهْدِي إِظْهَارًا لِمَا أَكْرَمَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ، وَأَمَّا كَوْنُهُ أَفْضَلَ فَلَا يُلْزَمُهُ بُطْلَانُ الْاِقْتِدَاءِ بغيره، وَأَمَّا الْأَوَّلِيَّةُ بِالْأَفْضَلِيَّةِ فَيَعَارِضُهَا حِكْمَةُ إِظْهَارِ تَكْرِمَةِ اللَّهِ تَعَالَى هَذِهِ الْأُمَّةَ بِدَوَامِ شَرِيعَتِهَا كَمَا نَطَقَ بِهِ الْحَدِيثُ.

قوله: (على ما رُوي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ: «مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا» وفي رواية: مائتا ألف وأربع وعشرون ألفًا.

أما رواية: (مائة ألف) ففي «مسند أحمد» عن أبي أمامة، عن أبي ذر بلفظ قلت: يا رسول الله كم عدد الأنبياء؟ قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جمًّا غفيرًا». وإسناده ضعيف وقد مرَّ من رواية محمد بن يحيى بن أبي عمر بلفظ: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا» لبيان المبهم في رواية أحمد.

(١) أخرجه أحمد (٥/٢٦٥، رقم ٢٢٣٤٢) والطبراني (٨/٢١٧ رقم ٧٨٧١) قال الهيثمي (٨/٢١٠): رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الحلبي، وهو ثقة. والحاكم (٢/٢٨٨، رقم ٣٠٣٩)، وقال: صحيح على شرط مسلم.

وفي رواية: «مائتا ألفٍ وأربعةٌ وعشرون ألفاً».

(والأولى أن لا يقتصرَ على عددٍ في التسمية فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨] ولا يؤمنُ في ذكر العدد أن يدخلَ فيهم من ليسَ منهم) إن دُكرَ عددٌ أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هوَ فيهم) إن ذكرَ عددٌ أقل من عددهم، يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيدُ إلا الظنَّ، ولا عبرة بالظنِّ في بابِ الاعتقادات، خصوصاً إذا اشتملَ على اختلافٍ روايةٍ وكان القولُ بموجبه مما يُفضي إلى مُخالفةِ الواقع

نعم رواه ابن حبان في «صحيحه» إلا أنه قال في الرسل: ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًّا غفيرًا.

وأما رواية: (مائتا ألفٍ وأربعةٌ وعشرون ألفاً) فلم أرها، وقد ورد في «مسند أبي يعلى الموصلي» بسند ضعيف عن أنس يرفعه: «كان ممن خلا من إخواني من الأنبياء ثمانية آلاف».

ولا تنافي بين الروایتين؛ لأن مفهوم المخالفة إنما يُعتبر إذا لم يرد ما يدلُّ على أنه غير مُراد، وقد دلت رواية (مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً) على أن مفهوم الثمانية الآلاف^(١)، وهو نفي ما زاد عليها غير مراد.

قوله: (جميعُ الشرائط) أي شرائط القبول؛ من البلوغ والعقل والعدالة والضبط، وشرائط العمل؛ من عدم المعارض الراجح أو المساوي وبيان الإجمالي ونحوها.

قوله: (ويحتملُ مُخالفةَ الواقع) الأولى أن يكون قوله (ويحتمل) عطفًا على قوله (لا يفيد) لا على قوله: (يفضي) لأنه يُوهم أن من خبر الواحد ما لا يحتملُ مُوجبه مُخالفة الواقع، وهو مُنافٍ لقوله: (أنه لا يفيدُ إلا الظن) فإن قيل: كونه لا يفيدُ إلا الظن يستلزم

(١) هكذا بالأصل والسياق مضطرب.

وهو عدُّ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ من غير الأنبياء وغير النبي مِنَ الأنبياء بناءً عَلَى أَنَّ اسمَ العدد خاصٌّ في مدلوله لا يحتملُ الزيادة ولا النقصان.

احتماله مخالفة الواقع، فما نكتة التصريح به؟

قلنا: نكتته أنه لما قدم ما هو كالتمهيد لحل كلام المتن، وهو كون الوارد في بيان عدد الأنبياء من حيث هو خبر واحد لا يصلح للتمسك.

نَبَّهَ عَلَى نَكْتَةِ تَخْصُّ الْوَارِدَ، وَقَدْ تَضَمَّنَهَا كَلَامُ الْمَتْنِ، فَأَيْضًا حُلُّ لِكَلَامِ الْمَتْنِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وهو) أي مخالفة الواقع وتذكير الضمير باعتبار الخبر فهو قوله (عد).

قوله: (بناءً عَلَى أَنَّ اسمَ العدد اسمٌ خاصٌّ لا يحتملُ الزيادة والنقصان) أي فإذا أخبر به عن معدود، كقولنا: عدد الأنبياء كذا، وكان أزيد أو أنقص لزم كذب الإخبار، بأن يدخل في المعدود ما ليس منه أو يخرج عنه ما هو منه.



[مبحثُ عصمةِ الأنبياء]

(وكلُّهم كانوا مُخبرين مبلِّغين عَنِ الله تعالى) لأنَّ هذا مَعْنَى النبوَّة والرَّسالة.

(صَادِقِينَ نَاصِحِينَ) لِلخَلْق لئَلَّا تَبْطَلَ فَائِدَةُ البعْثَةِ والرَّسالة، وفي هذا إشارةٌ إِلَى أن الأنبياءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مَعْصُومُونَ عَنِ الكَذِبِ خُصُوصاً فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِأَمْرِ الشَّرَائِعِ وَتَبْلِيغِ الأحكامِ وإِرشادِ الأُمّةِ، أمَّا عَمداً فَبالإِجماعِ، وأمَّا سَهْواً فَعِنْدَ الأكثرينَ، وفي عَصْمَتِهِم

[مبحث عصمة الأنبياء]

قوله: (وكلُّهم كانوا مُخبرين مبلِّغين عَنِ الله) هذا مَبْنِيٌّ عَلَى أن النبي والرسول بمعنى واحد، ويستشكل التوفيق بينه وبين حديث أبي ذر، حيثُ ذَكَرَ فِيهِ أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وعدد الرسل منهم ثلاثمائة وبضعة عشر، ويمكن أن يُجَابَ بأن الجميع كانوا مُبْلِغِينَ عَنِ الله، فَمَنْ لَيْسَ مَبْعُوثاً مِنْهُمْ كَانَ تَبْلِيغُهُ عَلَى وَجْهِ النَصِيحَةِ لِلخَلْقِ والإِرشادِ إِلَى طَرِيقِ الحَقِّ، بأن أُمِرُوا بِذلك دُونَ أن يَبْعُثُوا إِلَى النَاسِ لَا عَلَى وَجْهِ الخُصُوصِ وَلَا عَلَى وَجْهِ العَمُومِ.

قوله: (هذا معنى النبوَّة والرَّسالة) وهو مَبْنِيٌّ عَلَى ما جَرَى عَلَيْهِ الشَّارِحُ تَبَعاً لِبَعْضِ العُلَمَاءِ، وَقَدْ مَرَّ الكَلَامُ فِيهِ أَوَائِلُ هَذِهِ الحِوَاشِي عِنْدَ قَوْلِهِ: (والثاني خبر الرسول).

قوله: (مَعْصُومُونَ) سَيَأْتِي بَيَانُ حَقِيقَةِ العِصْمَةِ فِي مَبَاحِثِ الإِمَامَةِ.

عن سائر الذُّنُوبِ تفصيل، وهو أنهم معصومون عَنِ الكُفْرِ قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تَعَمُّدِ الكِبَائِرِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ خِلافًا لِلْحَشْوِيَّةِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّ امْتِنَاعَهُ بِدَلِيلِ السَّمْعِ أَوْ الْعَقْلِ.

وَأَمَّا سَهْوًا فَجَوَّزَهُ الْأَكْثَرُونَ.

وَأَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوزُ عَمْدًا عِنْدَ الْجُمْهُورِ خِلافًا لِلْجَبَائِي وَأَتْبَاعِهِ، وَيَجُوزُ سَهْوًا بِالِاتِّفَاقِ إِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَى الْخِصَّةِ كَسَرَقَةِ لَقْمَةٍ وَالتَّطْفِيفِ بِحَبَّةٍ.

لَكِنِ الْمُحَقِّقِينَ اشْتَرَطُوا أَنْ يَنْهَوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهَوْا عَنْهُ، هَذَا كُلُّهُ بَعْدَ الْوَحْيِ، وَأَمَّا قَبْلَ الْوَحْيِ فَلَا دَلِيلَ عَلَى امْتِنَاعِ صُدُورِ الْكَبِيرَةِ.

وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزَلَةُ إِلَى امْتِنَاعِهَا لِأَنَّهَا تَوْجِبُ النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنْ اتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوتُ مَصْلَحَةُ الْبَعْثَةِ.

وَالْحَقُّ مَنَعَ مَا يُوْجِبُ النَّفْرَةَ كَعُھَرِ الْأُمَّهَاتِ وَالْفَجُورِ وَالصَّغَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخِصَّةِ.

قوله: (عن سائر الذُّنُوبِ) أي: باقيها.

قوله: (إِنَّمَا الْخِلَافُ) مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ: (بِالْإِجْمَاعِ) وَبِقَوْلِهِ: (عِنْدَ الْجُمْهُورِ) أَي لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهُ، وَلَا بَيْنَ الْجُمْهُورِ فِي عَصَمَتِهِمْ عَنِ فِعْلِ الْكِبَائِرِ، إِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّ عَصَمَتَهُمْ عَنْ ذَلِكَ بِدَلِيلِ السَّمْعِ أَوْ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ، فَالْأَوَّلُ: مَذْهَبُ أَهْلِ السَّنَةِ. وَالثَّانِي: قَوْلُ الْمُعْتَزَلَةِ.

قالوا: صدور الكُفْرِ، بل الكبيرة يؤدي إلى النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنِ الْإِنْقِيَادِ، وَفِيهِ فُوتُ الْإِسْتِصْلَاحِ الَّذِي هُوَ الْغَرَضُ مِنَ الْبَعْثَةِ، وَيُرَدُّ عَلَيْهِمْ أَنَّ الْفُسَادَ فِي الظُّهُورِ وَالْكَلامِ فِي الصُّدُورِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْمُنْقُولَ هُنَا مِنَ الْإِجْمَاعِ جَعَلَهُ فِي «شَرْحِ الْمَقَاصِدِ» قَوْلُ الْجُمْهُورِ خِلَافًا لِلْأَزَارِقَةِ مِنَ الْخَوَارِجِ، وَلَمْ يَعتَبِرْ خِلَافَهُمْ هُنَا، فَنَقَلَ الْإِجْمَاعَ.

قوله: (وَأَمَّا سَهْوًا) مُقَابِلٌ لِقَوْلِهِ: (وَكَذَا عَنْ تَعَمُّدِ الْكِبَائِرِ) أَي وَأَمَّا وَقُوعُ الْكِبَائِرِ سَهْوًا فَجَوَّزَهُ الْأَكْثَرُونَ.

ومنع الشيعة صدور الصَّغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جَوَّزوا إظهار الكُفر تقية.

إذا تقررَ هذا فما نُقلَ عن الأنبياء ممَّا يشعرُ بكذبٍ أو معصية فما كان منقولاً بطريق الأحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصرُوفٌ عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمولٌ على تركِ الأولى أو كونه قبل البعثة، وتفصيلُ ذلك في الكُتبِ المبسَّطة.

قوله: (ومنع الشيعة صدور الصَّغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده) اقتصر في النقل عن الشيعة مع أنَّ هذا هو الذي ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو الفتح الشهرستاني، والقاضي عياض، والسبكي، وزادوا، فقالوا: لا تقع عمداً ولا سهواً، فدعوى الشَّارح الاتفاق على جواز غير صغائر الخِسة سهواً مُنتقدة وبالله التوفيق.

قوله: (كعُهر الأمهات) هو بفتح العين المهملة، وسكون الهاء؛ الزنا.

قوله: (تقية) أي اتقاء الهلاك المخوف؛ لأن إظهار الإسلام حينئذٍ إلقاءً بالنفس إلى الهلاك، ورد بأنه يؤدِّي إلى إخفاء الدعوة؛ لأن أولى الأوقات بالبعثة وقت الإعلان بالدعوة.

ولا شكَّ أن خيرية الأُمَّة بحسب كمالهم في الدين، كما دلَّ عليه باقي الآية، وهو قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] فما أورد من منع كون الخيرية بحسب الكمال في الدين لاحتمال كونها بحسب سهولة انقيادهم، ووفور عقلهم مردود بأنه خلاف ما تدلُّ عليه الآية.

قوله: (وذلك) أي كمالهم في الدين تابعٌ لكمال نبهم على وجه اللزوم العادي، كما ينبى عنه الاستقراء، والمراد بالكمال هنا الأكملية، فيكون نبهم أفضل لكنه أكمل.

قوله: (فمحمولٌ على تركِ الأولى أو كونه قبل البعثة) أو فيه للتنويع فما وقع قبل البعثة، قتل السيد موسى - عليه الصلاة والسلام - القبطي.

وأما قتل الخضر الغلام على القول بنبوته فبوحى، لقوله: ﴿وَمَا فَعَلْنَاهُ عَنْ أَمْرِى﴾

[نبينا محمد ﷺ أفضل الأنبياء]

(وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد ﷺ) لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ...﴾ الآية [آل عمران: ١١٠]، ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه.

والاستدلال بقوله عليه السلام^(١): «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ»^(٢) ضعيف، لأنه لا يدلُّ على كونه أفضل من آدم بل من أولاده.

[نبينا محمد ﷺ أفضل الأنبياء]

قوله: (أَنَا سَيِّدُ أولاد آدم) لفظ الحديث في «صحيح مسلم»، و«سنن أبي داود»،

(١) أخرجه مسلم (٤/١٧٨٢، رقم ٢٢٧٨)، وأبو داود (٤/٢١٨، رقم ٤٦٧٣). وأخرجه أيضًا: أحمد (٢/٥٤٠، رقم ١٠٩٨٥).

(٢) قال النووي في «شرح مسلم» ٥/١٣٥: «قال العلماء: وقول - ﷺ -: (أنا سيد ولد آدم) لم يقله فخراً، بل صرح بنفي الفخر في غير مسلم، في الحديث المشهور (أنا سيد ولد آدم ولا فخر)، إنما قاله لوجهين:

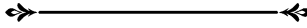
أحدهما: امتثال قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^(١١).

والثاني: أنه من البيان الذي يجب عليه تبليغه إلى أمته ليعرفوه ويعتقدوه، ويعملوا بمقتضاه، ويوقروه - ﷺ - بما تقتضي مرتبته، كما أمرهم الله تعالى. وهذا الحديث دليل لتفضيله - ﷺ - على الخلق كلهم، لأن مذهب أهل السنة أن الأديين أفضل من الملائكة، =

و«الترمذي»: «أنا سيد ولد آدم...» بالإفراد، وحينئذٍ، فالقول بأنه لا يدلُّ على كونه أفضل من آدم، مردودٌ بأنَّ المراد بـ (ولد آدم) نوع الإنسان، فالمعنى: أنا سيد الناس، كما ورد في «الصحيحين»^(١): «أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

وفي «مسند أحمد» في حديث: «أنا سيد الناس يوم القيامة ولا فخر». على أنَّ آخر الحديث في رواية الترمذي يدلُّ على فضله على آدم - ﷺ - فإنَّ لفظه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، ويبيد لواء الحمد ولا فخر، وما من نبيٍّ يومئذٍ آدم فمن سواه إلا تحت لوائه».

وفي حديث آخر: أخرجه الترمذي أيضًا: «وأنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر».



= وهو - ﷺ - أفضل الآدميين وغيرهم. وأما الحديث الآخر: (لا تفضلوا بين الأنبياء) فجوابه من خمسة أوجه:

أحدها: أنه - ﷺ - قاله قبل أن يعلم أنه سيد ولد آدم، فلما علم أخبر به. والثاني: قاله أدباً وتواضعاً.

والثالث: أن النهي إنما هو عن تفضيل يؤدي إلى تنقيص المفضل.

والرابع: إنما نهى عن تفضيل يؤدي إلى الخصومة والفتنة كما هو المشهور في سبب الحديث. والخامس: أن النهي مختص بالتفضيل في نفس النبوة، فلا تفاضل فيها، وإنما التفاضل بالخصائص وفضائل أخرى. ولا بد من اعتقاد التفضيل، فقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْبَغْيَ إِنَّ الْكُفْرَ وَالْبَغْيَ أَكْبَرُ مِنْهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٣].

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٤٥، رقم ٤٤٣٥)، ومسلم (١/ ١٨٤، رقم ١٩٤)، والترمذي (٤/ ٦٢٢، رقم ٢٤٣٤). وأخرجه أيضًا: النسائي في الكبرى (٦/ ٣٧٨، رقم ١١٢٨٦)، وابن أبي شيبة (٦/ ٣٠٧، رقم ٣١٦٧٤).

[الملائكة لا يعصون الله]

(والملائكة عبادُ الله تعالى العاملون بأمره) عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَسْقُونَهُ، بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧] ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩].

(لا يُوصَفون بذكورةٍ ولا أنوثة) إذ لم يرد بذلك نقلٌ ولا دَلٌّ عَلَيْهِ عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بناتُ الله تعالى مُحال باطل وإفراطٌ في شأنهم، كما أن قولَ اليهود: إِنَّ الواحدَ منهم قد يرتكبُ الكفرَ ويعاقبه الله بالمسخِ تفريطٌ وتقصيرٌ في حالهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليسُ وكان مِنَ الملائكة بدليلِ صَحَّةِ استثنائه منهم.

[الملائكة لا يعصون الله]

(والملائكة) جمهور المسلمين على أَنَّ الملائكة أجسام لطيفة نُورانية تظهرُ في صور مُختلفة، وتقوى على أفعالٍ شاقَّة.

قوله: (العاملون بأمره) إشارة إلى عصمتهم، كما قال تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦] فيجب الإيمان بهم، وبأنهم كذلك.

قوله: (بدليلِ صَحَّةِ استثنائه منهم) أي لأنَّ الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، وأيضاً فلو لم يكن منهم لم يكن أمرهم بالسجود لآدم أمراً له، فكيف فسق عن أمر ربه بالتخلف، اللهم إلا أن يُقال: أمر الأعلى بالسجود أمرٌ للأدنى.

قلنا: لا بل كان مِنَ الجنِّ ففسقَ عن أمرِ ربِّه، لكنه لما كان في صفة الملائكة في بابِ العبادة ورفعِ الدرجةِ وكان جنياً واحداً مغموراً بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليياً.

وأما هاروت وماروت فالأصحُّ أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يُعاتبُ الأنبياءُ على الزلَّةِ والسَّهو، وكانا يعِظانِ النَّاسَ ويعلمانِ السَّحرَ ويقولان ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ [البقرة: ١٠٢] ولا كفر في تعليم السَّحر، بل في اعتقاده والعمل به.

قوله: (صحَّ استثناؤه مِنْهُمْ تغليياً) على معنى أنه أمر جماعةً (منهم إبليس) بالسجود، وأطلق عليهم لفظ الملائكة تغليياً، وبهذا الاعتبار يكونُ الاستثناء مُتَّصِلاً، وبدون هذا الاعتبار يكونُ مُنْقَطِعاً، ويؤيِّدُ كونه ليس من الملائكة عُصْرًا، حديث مسلم: «خُلِقَتِ الملائكة من نور، وخُلِقَ الجان من نار، وخُلِقَ آدم مما وصفت لكم».

قوله: (بل في اعتقاده) أي اعتقاد أنه جائز مأذون فيه من قِبَلِ الله تعالى.

قوله: (والعملُ به) أي بناء على أنه يتضمَّنُ الكفر، فلا ينفكُّ عنه؛ إذ لا يؤثر بدونه، والذي جرى عليه أصحابنا الشافعية أنه كبيرة بناء على أنه لا يستلزم الكفر؛ إذ قد يؤثر بدونه.



[بيان الكتب المنزلة]

(ولله كُتِبَ أنزلها على أنبيائه وبيّن فيها أمره ونهيّه ووَعْدَهُ ووَعِيدَهُ) وكلّها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنّما التعدّد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة ثم الإنجيل ثم الزبور كما أنّ القرآن كلام واحد

[بيان الكتب المنزلة]

قوله: (ولله تعالى كُتِبَ أنزلها) ورد في بعض طرق من حديث أبي ذر قلت: يا رسول الله كم كتاباً أنزل الله؟ فقال: «مائة كتاب وأربعة كتب، أنزل الله على شيث خمسين صحيفة، وعلى أخنوخ ثلاثين صحيفة، وعلى إبراهيم عشر صحائف، وعلى موسى قبل التوراة عشر صحائف، وأنزل التوراة والإنجيل والزبور والفرقان».

أخرجه [ابن] ^(١) حبان والآجري، وهذا الحديث خبر واحد، فالأولى أن لا يدخل به في عهدة اعتقاد العدد المعين فقط، وذلك نظير ما مرّ في عدد الأنبياء، بل يجب جزم العقيدة بما ورد في القرآن الكريم من إنزال التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، ومن إنزال صحف على إبراهيم، وصحف على موسى، وأمّا ما عدى ذلك فيؤمن به إجمالاً.

قوله: (وهو واحد) أي من حيث أنه كلام الله وهو صفة لله سبحانه، وإن تعدّد النظم

(١) ساقط من الأصل.

ولا يتصور فيه تفضيل باعتبار الكتابة والقراءة بجور أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث.

وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر.

المقروء والمسموع الدال عليه، فكان نظم التوراة غير نظم الإنجيل، ونظم القرآن الكريم غيرهما، واعلم أن ذلك لا ينافي تنوع الكلام في الأزل إلى الأمر والنهي وغيرهما بحسب التعلقات لا بحسب الذات، كما قرر في محله.

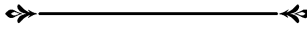
قوله: (ولا يتصور فيه تفضيل) أي من حيث هو كلام الله أي صفته القائمة بذاته المقدسة، وهذا هو الأصل فيما ذهب إليه الأشعري، ومن وافقه من أنه لا يقال في كلام الله أن بعضاً منه أفضل من بعض، وذلك لأن الكلام النفسي لا يوصف بتبعض ولا تعدد في ذاته، ويحتمل أن يكون ذلك قد طرد في النظم دفعاً لإيهام التفاضل في مدلوله؛ أعني النفسي، كما طرد المنع من القول بأن اللفظي مخلوق خشية إيهام خلق النفسي، بل ظاهر كلام من نقل عن الأشعري وموافقيه المنع من التفاضل في اللفظي، وممن نقل ذلك عنهم القاضي عياض، والإمام النووي وأبو عبد الله القرطبي، وأمّا من أجاز التفضيل، فإنما أراد النظم متمسكاً بالأحاديث الصحيحة المصرّحة بتفضيل بعض الآي وبعض السور، كقوله - ﷺ - لأبي بن كعب: «يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قلت: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فضرب على صدري وقال: ليهنك العلم يا أبا المنذر». أخرجه مسلم وأبو داود، وقوله - ﷺ - لأبي سعيد بن المعلى: «لأعلمنك أعظم سورة في القرآن» ثم فسرّها له بسورة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة]. أخرجه البخاري وأبو داود وغيرهما.

قوله: (لما أنه أنفع) أي لقارئه وسامعه، اعتقاداً كسورة الإخلاص، أو عملاً كسورة العصر، كلتاهما بالنسبة إلى سورة ﴿تَبَّتْ يَدَايَ لِي لَهَبٍ﴾ [المسدّ، وإن كان نفعها عظيماً

ثم الكتب قد نُسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها.

من وجوه منها اعتبار من لم يطع الأوامر الإلهية بحال أبي لهب من إخبار رب العزة والعظمة بخسرانه على وجه التأكيد، وما فضح به من مصير دمه متلواً مكرراً أبداً، وما يؤول إليه أمره في الآخرة من العذاب المقيم.

قوله: (وبعض أحكامها) ذهب بعضهم إلى نسخ جميع أحكامها، وأن ما ثبت لنا من الأحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع متجدد مختص بنا، وعليه وعلى سقوط حرمتها بالتبديل، بنى القاضي الحسين ما قاله من جواز الاستنجاء بأوراق التوراة والإنجيل، فإنه علله بأن حُرمة كونها كلام الله قد زالت بالنسخ والتبديل^(١).



(١) هكذا وردت في الأصل المخطوط وأثبتت للأمانة العلمية، مع تحفظنا على ما جاء بها. (المحقق).

[مسألة المعراج]

(والمعراج لرسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي الْيَقِظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْعَلَى حَقٌّ) أَي ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ، حَتَّى إِنْ مُنْكَرَهُ يَكُونُ مُبْتَدَعًا. وَإِنْكَارُهُ وَادِّعَاءُ اسْتِحَالَتِهِ إِنَّمَا يُبْتَنَى عَلَى أَصُولِ الْفَلَّاسِفَةِ، وَإِلَّا فَالْخَرَقُ وَالْاِلْتِمَامُ عَلَى السَّمَوَاتِ جَائِزٌ.

وَالْأَجْسَامُ كُلُّهَا مِثْلُهَا يَصْحُ عَلَيْهَا مَا يَصْحُ عَلَى الْآخِرِ، وَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى الْمُمَكِّنَاتِ كُلِّهَا، فَقَوْلُهُ: (فِي الْيَقِظَةِ) إِشَارَةٌ إِلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمِعْرَاجَ كَانَ فِي الْمَنَامِ، عَلَى مَا رُوِيَ عَنْ مَعَاوِيَةَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمِعْرَاجِ فَقَالَ: كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةٍ،

[مسألة المعراج]

قَوْلُهُ: (ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ) يَفِيدُ أَنَّ الْعُرُوجَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ مِنَ الْعَلَى ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ أَيْضًا، لَا بَغِيرَ الْمَشْهُورِ مِنَ الْآحَادِ.

وَإِنْ كَانَ بَعْضُ تَفَاصِيلِ مَا إِلَيْهِ الْعُرُوجُ ثَابِتًا بَغِيرَ الْمَشْهُورِ، كَمَا سَيَأْتِي فِي الشَّرْحِ.

قَوْلُهُ: (إِنَّمَا يَنْبَنِي عَلَى أَصُولِ الْفَلَّاسِفَةِ) مِنْ امْتِنَاعِ الْخَرَقِ وَالْاِلْتِمَامِ عَلَى الْأَفْلَاقِ، وَقَدْ بَيَّنَّ الشَّارِحُ بَطْلَانَهُ.

قَوْلُهُ: (يَصْحُ عَلَى كُلِّ مَا يَصْحُ عَلَى الْآخِرِ) أَيِ مِنَ الْخَرَقِ وَالْاِلْتِمَامِ، وَقَطَعَ الْمَسَافَةَ الْبَعِيدَةَ فِي الزَّمَنِ الْيَسِيرِ كَالشَّمْسِ.

ورُوي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: ما فُقِدَ جسدُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ليلةَ المعراج، قد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠].

وأُجيبَ بأنَّ المُرادَ الرُّؤْيَا بالعين، والمَعْنَى ما فُقِدَ جسدُهُ عَنِ الرُّوحِ، بل كان مع روجه وكان المعراجُ للروح والجسد جميعاً.

وقوله: (بشخصه) إشارةٌ إلى الردِّ على من زعم أنَّه كان للروح فقط، ولا يخفى أن المعراجَ في المنام أو بالروح ليس مما يُنكرُ كلَّ الإنكار، والكفرة أنكروا أمرَ المعراج غايةَ الإنكار، بل وكثيرٌ من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك.

وقوله: (إلى السماء) إشارةٌ إلى الردِّ على من زعم أنَّ المعراجَ في اليقظة لم يكن إلَّا إلى بيتِ المقدس على ما نطق به الكتاب.

وقوله: (ثمَّ إلى ما شاء الله تعالى) إشارةٌ إلى اختلافِ أقوالِ السلف، فقيل: إلى الجنَّة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوقِ العرش، وقيل: إلى طرف العالم.

فالإسراءُ وهو مِنَ المسجدِ الحرامِ إلى بيت المقدس قطعٌ ثبت بالكتاب، والمعراجُ مِنَ الأرضِ إلى السماء مشهور، مِنَ السماءِ إلى الجنَّة أو العرش أو غير ذلك آحاد.

قوله: (ورُوي عن عائشة... إلى آخره) قد بيَّنَ القاضي عياض في «الشفاء» ضعف الاحتجاج بما رُوي عن عائشة من وجوهٍ منها: أنها لم تحدث به عن مُشاهدة؛ لأنها لم تكن وقت الإسراء زوجته، ولا في سنِّ مَنْ يضبط؛ لأنها كانت وقت الهجرة بنت ثمانين سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس سنين على المرجَّح، والظاهر أنها إنما قالت ذلك استبعاداً.

قوله: (وأُجيبَ: بأنَّ المُرادَ الرُّؤْيَا بالعين) نقله ابن عطية عن جمهور المفسرين، قال: وسميت الرؤيا في هذا التأويل رؤيا؛ لأنهما مصدران من رأى، وهذا الجواب بعد تسليم أنَّ الرؤيا هي رؤيا المعراج، فقد ذهب ابن عباس إلى أنَّ الرؤيا هي رؤيا النبي

ثم الصحيح أنه عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه.

- عليه السلام - أنه يدخل مكة مع أصحابه مُحَلِّقِينَ ومَقْصِّرِينَ، فجعل زمن الحديبية، فصده المشركون، فافتتن بعض الناس بذلك، فنزلت الآية.

وقيل: هي رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر.

وقيل غير ذلك، ومن أراد إشباع الكلام في أمر المعراج، فعليه بكتاب «الشفاء» للقاضي عياض، ومبسوطات شروح الحديث.

قوله: (ثم الصحيح أنه إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه) هذا هو مذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء المحدثين، وقد نقل عن ابن عباس، والأشهر عنه أنه - عليه السلام - رأى ربه بعينه، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من أصحابه، كما نقل ذلك عنهم القاضي عياض في «الشفاء» ووجهه أنه لا استحالة للرؤية، وقد دلت الظواهر على وقوعها، وأثبتها ابن عباس وغيره، ومثلهم لا يقول ذلك من قبيل الرأي، وقد نُقِلَ عن سعيد بن جبير التوقف في المسألة.



[كراماتُ الأولياء]

(وكراماتُ الأولياءِ حقٌّ) والوليُّ هُوَ العارفُ باللهِ تعالى وصفاته بحسب ما يمكن،
المواظِبُ عَلَى الطاعاتِ المجتَنِبُ عَنِ المعاصي المُعْرِضُ عَنِ الانهماكِ في اللذات
والشهوات.

وكرامته ظهورُ أمرٍ خارقٍ للعادة من قبله غيرُ مقارَنٍ لدعوى النبوة، فما لا يكون
مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكونُ استدراجًا، وما يكونُ مقرونًا بدعوى النبوة يكون
معجزة.

والدَّلِيلُ عَلَى حَقِّيَّةِ الكرامة ما تواتر عن كثيرٍ مِنَ الصحابةِ وَمَنْ بعدهم بحيث لا
يمكنُ إنكارُهُ خصوصاً

[كراماتُ الأولياء]

قوله: (حسب ما يمكن) هو بفتح السين، وقد تُسَكَّن، أي قدر ما يمكن، ونصبه على
أنه نعت لمصدر محذوف؛ إذ التقدير معرفة قدر ما يمكن.

قوله: (والانهماك) أي التوغُّل في اللذات والشهوات أي المباح منها.

قوله: (من قبله) بكسر القاف، وفتح الموحدة؛ أي من جهته وبسببه.

قوله: (يكون استدراجًا) أي إن وقع على وفق مقصوده، وإلاَّ فيسمَّى إهانة؛ كما
يُحكى: أنَّ مُسيلمة دعا لأعور أن تصح عينه العوراء فعمي.

الأمر المشترك مطلقاً خارقاً للعادة، وإن كانت التفاصيل آحاداً.

وأيضاً الكتاب ناطقٌ بظهورها من مريم ومن صاحبِ سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبعد ثبوت الوقوع لا حاجةَ إلى إثبات الجواز.

ثم أوردَ كلاماً يشيرُ إلى تفسيرِ الكرامة وإلى تفصيلِ بعضِ جزئياته المستبعدة جداً فقال:

(فتظهرُ الكرامةُ على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كإتيان صاحبِ سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو آصفُ بنُ برخيا على الأشهر بعرشِ بلقيس قبل ارتدادِ الطرف مع بُعدِ المسافة.

وقد تظهر الخوارق على يد عوام المسلمين وبسببهم تخليصاً لهم من المحن والمكاره، ويسمى معونة.

والذي يتلخص من كلام من تكلم في الخوارق أنها ستة أنواع: إرهاب وهو ما أكرم به النبي - ﷺ - قبل النبوة، ومعجزة، وهو ما ظهر بعد دعوى النبوة - كما مر - وكرامة للولي، ومعونة، واستدراج، وإهانة.

قوله: (الأمر المشترك) أي بين الآحاد وهو إكرام الولي بخرق العادة له، فقد أفردت كتب لكرامات الأولياء كـ «الحلية» لأبي نعيم، وكتاب «كرامات الأولياء» لأبي محمد الحسن بن محمد الخلال، وغيرهما، وقد تضمنت كتب السير والتواريخ من ذلك ما لا يكاد يحصى.

قوله: (بعض جزئياته) الأولى عود الهاء إلى الكرامة، والتذكير باعتبار المعنى، فإنها كما قدمه أمر خارق للعادة.

قوله: (آصف) هو بالمد وفتح الصاد المهملة، قال في «القاموس»: وأبوه (برخيا) بفتح الموحدة وسكون الراء، وكسر الخاء المعجمة، وقبل الألف ياء تحتية.

(وظهورُ الطعامِ والشَّرابِ واللِّباسِ عِنْدَ الحاجةِ) إليها كما في حقِّ مريمَ فَإِنَّهُ قَالَ تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَنُورِمُ أَنَّ لِيَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧].

(والمَشْيُ عَلَى الماءِ) كَمَا نُقِلَ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ.

(وفي الهواءِ) كَمَا نُقِلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَلِقْمَانَ السَّرْحَسِيِّ وَغَيْرِهِمَا.

(وكلامُ الجمادِ العجماءِ واندفاعُ المتوجِّهِ مِنَ البلاءِ وكفايةُ المهمِّ مِنَ الأعداءِ)، أَمَّا كَلَامُ الْجَمَادِ فَكَمَا رَوَى أَنَّهُ كَانَ بَيْنَ يَدَيِ سُلَيْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قِصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وَسَمِعَا تَسْبِيحَهَا.

وَأَمَّا كَلَامُ الْعَجَمَاءِ فَتَكْلِيمُ الْكَلْبِ لِأَصْحَابِ الْكَهْفِ، وَكَمَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «بَيْنَا رَجُلٌ يُسَوِّقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا، إِذَا تَفَتَّتِ الْبَقَرَةُ إِلَيْهِ وَقَالَتْ: إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهَذَا»

قوله: (كَمَا نُقِلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ) الظاهر أنه وهمُّ نشأ من اشتغاره بالطيار، وإنما قيل له الطيار؛ لأنه لَمَّا أَخَذَ الرَايَةَ فِي غَزْوَةِ مَوْتَةِ بَيْمَيْنَه فَقُطِعَتْ، ثُمَّ أَخَذَهَا بِيَسَارِهِ فَقَطَعَتْ، فَاحْتَضَنَهَا حَتَّى قُتِلَ، أَبْدَلَ اللَّهُ - تعالى - بِيَدَيْهِ جَنَاحَيْنِ يَطِيرُ بِهِمَا فِي الْجَنَّةِ، رَوَى ذَلِكَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ بِإِسْنَادِهِ إِلَى سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، عَنِ النَّبِيِّ - ﷺ - مُرْسَلًا، وَفِي الْبُخَارِيِّ عَنْ ابْنِ عَمْرٍو أَنَّهُ كَانَ إِذَا سَلَّمَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ ذِي الْجَنَاحَيْنِ.

وروى الترمذي من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: «رَأَيْتُ جَعْفَرَ يَطِيرُ فِي الْجَنَّةِ مَعَ الْمَلَائِكَةِ، [أَثَرُ تَسْبِيحِ قِصْعَةٍ كَانَتْ بَيْنَ يَدَيِ سُلَيْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ]»^(١). أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة».

قوله: (بَيْنَا رَجُلٌ) بَيْنَا بِأَشْبَاعِ الْفَتْحَةِ، أَوْ بـ (مَا) الزَّائِدَةُ، ظَرْفُ زَمَانٍ لَازِمٍ لِلْإِضَافَةِ إِلَى

(١) هكذا بالأصل.

إِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ، فقال: سبحان الله أَبْقَرُهُ تَكَلَّمُ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: آمَنْتَ بِهَذَا^(١).

(وغير ذلك من الأشياء) مثل رؤية عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى إنه قال لأمر جيشه: يا سارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بُعد المسافة، وكشرب خالد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ السَّمَّ من غير تضرر به، وكجريان النبل بكتاب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأمثال هذا أكثر من أن تحصى.

ولما استدلل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار إلى الجواب بقوله:

الجملة الاسمية، وفيه معنى المجازاة، فلذا لم يكن له بد من الجواب، فإن تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة، فالعامل في الظرف الجواب، وإلا فالعامل فيه معنى المفاجأة.

قوله: (فقال الناس: أي تعجباً عند سماع القصة، (بقرة تكلم) بحذف إحدى التاءين، والأصل: تتكلم. وقصة كلام هذه البقرة في الصحيحين من حديث أبي هريرة، وفيه النبي ﷺ قال: «فإني آمن بهذا أنا وأبو بكر وعمر، وما هما ثم»، قوله: (مثل رؤية عمر وهو على المنبر بالمدينة، جيشه بنهاوند) خرج هذه القصة البيهقي في «دلائل النبوة»، وابن مردويه وغيرهما.

قوله: (وكشرب خالد السَّمَّ) أخرجه أبو يعلى من أوجه، ولفظه في بعضها: لما قدم خالد بن الوليد الحيرة أتى بسَمٍّ فوضعه في راحته، ثم سَمَّى وشربه، فلم يضره. وذكره الكلاعي في «سيرته» بأبسط من هذا.

قوله: (وكجريان النبل بكتاب عمر) أخرجه ابن محمد الملا في «سيرته» وغيره.
قوله: (المُعْتَزَلَةُ الْمُنْكَرُونَ) احترازاً عن المعتزلة غير المنكرين، وهم الأقلون، فإنَّ المانعين منهم هم الأكثر كما في «شرح المقاصد».

(١) أخرجه البخاري (٥/١٥ رقم ٣٦٩٠)، و«مسلم» (٧/١١٠ رقم ٦٢٥٩).

(ويكون ذلك) أي ظهور خوارق العادات من الأولياء أو الولي الذي هو من آحاد الأمة (معجزة للرّسول التي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أُمّته لأنّه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (أنّه وليّ ولن يكون ولياً إلا وأن يكون محقاً في ديانته وديانته الإقرار) باللسان والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتّى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً ولم يظهر ذلك على يده.

والحاصل أنّ الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أُمّته، وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوّه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله، فالنبي لا بدّ من علمه بكونه نبياً، ومن قصده إظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الولي.

أشار إلى جواب بقوله (إلى آخره) الجواب المشار إليه هو أنّه لا اشتباه؛ لأن الكرامة غير مقارنة لدعوى الرسالة بخلاف المعجزة، وهذه الإشارة إلى الجواب في كلام المتن كون الكرامة لواحد من أمة الرسل والمعجزة للرسول.

قوله: (بخلاف الولي) فإنه لا يقطع بكونه ولياً كما هو موجب الكرامة، بل من شأنه الخوف من أن يكون الخارق استدراجاً ومن سوء الخاتمة، والعياذ بالله!

ولا يكون إظهار الولي خوارق العادات عن قصد واختيار، وكلام الشارح يحتمل هذا المعنى، ويحتمل أن يكون معناه: أن عن قصده إظهار خوارق العادات أبداً، أي عنى، فقد يقصده، وقد يظهر عليه دون قصد، وهذا أقرب؛ لأنه لم يرتض الأول في «شرح المقاصد» وعبارته: ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي. ثم نقل عن الإمام أنّ ذلك غير سديد.

قوله: (لخلوّه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله) عدل عن الاختصار بقوله: (عن دعوى النبوة) لينبّه على أنّ ظهور الخوارق مقروناً بدعوى غيره النبوة، كافتترانه بدعواه النبوة.

قوله: (بموجب المعجزات) هو أنّ إظهارها على يده لتصديق الله إياه.

[مسألة الأفضلية بعد الأنبياء]

(وأفضل البشر بعد نبينا) والأحسن أن يُقال: بعد الأنبياء، لكنه أراد البعديّة الزمانيّة، وليس بعد نبينا نبيّ، ومع ذلك لا بدّ من تخصيص عيسى عليه السّلام إذ لو أُريدَ كلُّ بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السّلام، ولو أُريدَ كلُّ بشرٍ يُولدُ بعد لم يُفدِ التّفضيل على الصحابة،

[مسألة الأفضلية بعد الأنبياء]

قوله: (والأحسن أن يُقال بعد الأنبياء) ليدل على أن المراد بالبعديّة في المُفضَّل لا في الزمان؛ ليوافق ما رواه الدارقطني والمخلص الذهبي من حديث أبي الدرداء عن النبي - ﷺ - أنه قال له: «ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر». وهو يدلُّ على أنّه أفضل من أمم سائر الأنبياء.

قوله: (لا بدّ من تخصيص عيسى عليه الصّلاة والسّلام) إنما لم يذكر إدريس والخضر وإلياس عليهم الصّلاة والسّلام؛ لأنَّ إدريس حيٌّ في السّماء لم يرد نزوله إلى الأرض، والمراد: من على الأرض، كما يدلُّ عليه ما مرَّ من كلام الشّارح في حياة كل من الخضر وإلياس.

قوله: (لم يُفدِ التّفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي نصّا، وإلا فهو مفيد له استنباطاً؛ لأنّه يفيد التّفضيل على الصحابة وهم أفضل من التابعين ومن بعدهم، وأفضل

ولو أُريدَ كُلُّ بشرٍ هُوَ موجودٌ عَلَى وجهِ الأَرْضِ لم يَفِدِ التفضيلَ عَلَى التابعينَ ومن بعدهم،
ولو أُريدَ كُلُّ بشرٍ يوجد عَلَى وجهِ الأَرْضِ في الجملة انتقض بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(أبو بكر الصديق) الذي صدَّقَ النبي ﷺ في النبوة من غير تلثمٍ وتردُّدٍ وفي المعراج
بلا تردد.

(ثم عُمرُ الفاروق) الذي فَرَّقَ بين الحقِّ والباطلِ في القضايا والخصومات.
(ثم عثمانُ ذو النورين) لأنَّ النبي ﷺ زَوَّجَهُ رقيةً ولمَّا ماتت رقية زَوَّجَهُ أُمَّ
كلثومٍ ولمَّا ماتت قال: لو كَانَ عندي ثالثة لَزَوَّجْتُهَا.

(ثم عليُّ المُرْتَضَى) من عبادِ الله وخُلَصَّ أصحابِ رسولِ الله.
على هذا وجدنا السَّلفَ، والظاهرُ أَنَّهُ لو لم يكن لهم دليلٌ عَلَى ذَلِكَ لما حكموا
بذلك، وَأَمَّا نحنُ فقد

من الأفضل أفضل، وينبه على هذا تعبير الشارح فيما مرَّ بالأحسن.

قوله: (ثمَّ عمر الفاروق) في «تهذيب» النووي عن عائشة قالت: «سَمَّى النبي ﷺ -
- عمر بالفاروق».

قال النووي: واتفقوا على تسميته الفاروق، ورووا عن النبي ﷺ - أنه قال: «إن
الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه، وهو الفاروق، الفارق الذي فَرَّقَ الله به بين الحق
والباطل».

قوله: (ثمَّ عثمان ذو النورين) يدلُّ للترتيب بين عمر وعثمان وفضل عثمان على غير
أبي بكر وعمر ما روى البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر قال: كُنَّا في زمن النبي
ﷺ - لا نعدِّلُ بأبي بكر أحدًا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي لا تفاضل
بينهم.

وفي رواية لأبي داود، كنا نقول ورسول الله ﷺ حي: أفضل أمة النبي ﷺ بعده أبو
بكر، ثم عمر، ثم عثمان. زاد الطبراني: فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا يُنكره.

وقد روى الطبراني عن عِصْمَةَ قال: لما ماتت بنت النبي - ﷺ - التي تحت عثمان، قال رسول الله ﷺ: زوّجوا عثمان لو كان عندي ثالثة لزوجته، وما زوجته إلا بوحي من الله عزّ وجلّ.

وروى الطبراني أيضاً عن عثمان قال: قال لي رسول الله - ﷺ - حين زوّجني ابنته الأخرى: لو كان عندي عشراً لزوجتك من واحدةٍ بعد واحدةٍ، فإنّي عنك راضٍ.

إسناد الأول الفضل بن المختار ضعيف، وفي إسناد الثاني محمد بن زكريا الفلاني ضعفه الجمهور، وقوله: (ثمّ علي) تقديم عثمان عليه هو مذهب أكثر أهل السنة، وإليه ذهب الشافعي وأحمد كما رواه البيهقي في كتاب «الاعتقاد» عنهما، وكافّة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين - كما قاله القاضي عياض - وهو الذي قال به الأشعري والقاضي أبو بكر، ولكنهما اختلفا في التفضيل بين الصحابة، هل هو على سبيل القطع، أو الظن؟

فالذي مال إليه الأشعري أنه قطعي، والذي مال إليه القاضي أبو بكر واختاره إمام الحرمين في «الإرشاد» أنه ظني.

وذهب أهل السنة من أهل الكوفة - كما حكاه الخطابي - إلى تفضيل علي على عثمان.

وقد جاء عن مالك التوقف عن تفضيل أحدهما على الآخر، وحكى عنه القاضي عياض أنه رجع إلى موافقة الأكثر، وكلام الشارح الآتي ماثلٌ إلى التوقّف، ومن هنا يظهر لك أن مراد الشارح بالسلف في قوله: (على هذا وجدنا السلف)؛ أكثر أهل السنة، أمّا قوله: (وكأنّ السلف) بأداة التشبيه، فهو من ميل الشارح إلى أن ما مرّ من إطلاق النقل عن السلف أنهم فاضلوا بين الأئمة الأربعة مُقيّداً بما عدا التفضيل بين عثمان وعلي، ويشهد له ما حكاه المازري عن المدونة أن مالكا سئل عن علي وعثمان، فقال: ما أدركت أحداً ممن اقتدي به يُفضّل أحدهما على الآخر.

وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف فيه مُخِلًّا بشيء من الواجبات فيهما، وكأنَّ السلف كانوا متوقِّفين في تفضيل عثمان على عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حيث جعلوا من علامات السُّنَّة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختَين، والإنصاف أنَّه إن أُريد بالأفضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة، وإن أُريد كثرة ما يعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا.

قوله: (وجدنا دلائل الجانبين) أي القائلين بتفضيل عثمان، والقائلين بتفضيل علي، لا التفضيل بين الشيخين وغيرهما كما ينه على ذلك قوله بعد: (إنَّ السلف جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين).

قوله: (ومحبة الختَين) أي الصهرين، وهما: عثمان، وعلي.

تشية الختن بفتح الخاء المعجمة والمثناة الفوقية، وهو الصهر.

قوله: (وإن أُريد كثرة ما يعدّه ذوو العقول من الفضائل) فلا عبارة مُحتملة إلا إفصاح فيها بالمفضل منهما، وكأن نكتة الإجمال - والله أعلم - ميله إلى تفضيل عليٍّ بناء على أنَّ المراد الشق الثاني.

كما صرَّح به بعض من كتب على هذا الشرح، مع ما في التصريح بذلك من الاجترار على مخالفة جمهور أهل السنة.

قال شيخنا قدوة الحُفَّاظ أبو الفضل العسقلاني في كتابه «الإصابة»: وروي عن كلِّ من الإمام أحمد والنسائي وغيرهما أنه قال: لم يرو لأحدٍ من الصحابة ما روي لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.



[خلافة الخلفاء الراشدين]

(وخلافتهم) أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع (على هذا الترتيب) أيضاً، يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنه، وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وأجمعوا على ذلك وتابعه علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقاً له لما اتفق عليه الصحابة ولنزاعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة، وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد.

[خلافة الخلفاء الراشدين]

قوله: (وذلك لأن الصحابة اجتمعوا يوم توفي رسول الله - ﷺ - في سقيفة بني ساعدة) وهذه القصة في «صحيح البخاري» مكررة، وفي غيره، والذي أورده الشارح تلخيصها ومبايعة علي - رضي الله عنه - لأبي بكر على رؤوس الأشهاد - بعد التوقف - المذكور في البخاري وغيره أيضاً، وسبب التوقف مبين في «الصحيح» أيضاً، وحاصله: أن علياً - رضي الله عنه - عتب على الاستبداد بعقد البيعة دون حضوره ومشاورته هو وأقاربه لمكانهم من رسول الله - ﷺ - لا طعنًا في ولاية أبي بكر، كما يعرف ذلك من راجع القصة من «صحيح البخاري» وغيره.

ثم إنَّ أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما أيس من حياته دعا عثمانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأَملى عَلَيْهِ كتابَ عَهْدِهِ لعمرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلَمَّا كَتَبَ عثمانُ خَتَمَ الصَّحِيفَةَ وأَخْرَجَهَا إِلَى النَّاسِ وأَمَرَهُمْ أَنْ يَبَايَعُوا الْمَنَ فِي الصَّحِيفَةِ فَبَايَعُوا حَتَّى مَرَّتْ بَعْلِي فَقَالَ: بَايَعْنَا لِمَن كَانَ فِيهَا وَإِنْ كَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وبالجملة وقع الاتفاقُ عَلَى خلافته، ثم استشهدَ عمرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وتركَ الخلافةَ شُورَى بَيْنَ سِتَّةٍ: عثمانَ وعليَ وعبد الرحمن بن عوفٍ وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم فَوَّضَ الأمرَ خَمْسَتُهُمْ إِلَى عبد الرحمن بن عوفٍ ورضوا بِحُكْمِهِ، فاختارَ عثمانَ وبايعه بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ فَبَايَعُوهُ وانقادوا لأوامره ونواهيهِ وصلوا معه الْجُمُعَ والأعيادَ، فكانَ إجماعاً.

ثم استشهد وترك الأمرَ مهملاً فَاجْتَمَعَ كِبَارُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَاتَّمَسُوا مِنْهُ قَبُولَ الْخِلَافَةِ وَبَايَعُوهُ لَمَّا كَانَ أَفْضَلَ أَهْلَ عَصْرِهِ وَأَوْلَاهُمْ بِالْخِلَافَةِ، وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمَخَالَفَاتِ وَالْمَحَارِبَاتِ لَمْ يَكُنْ عَنْ نِزَاعٍ فِي خِلَافَتِهِ بَلْ عَنْ خَطِئٍ فِي الْاجْتِهَادِ، وَمَا

قوله: (دعا عثمان وأَملى [عليه]^(١) كتابَ عَهْدِهِ لعمر) ساق ذلك الكلاعي في «سيرته» وغيره، وفي «الموطأ» ذكر استخلاف أبي بكر لعمر مُختَصِراً.

قوله: (وإن كان عمر) هذا القول من سيدنا علي صدق فِرَاسَةٌ لَا نَفَاسَةَ.

قوله: (ثمَّ استشهدَ عمرُ وتركَ الخلافةَ شُورَى بَيْنَ سِتَّةٍ) قِصَّةُ الشُّورَى فِي «صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ» وَغَيْرِهِ، قَوْلُهُ فِي بَيْعَةِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (فَاجْتَمَعَ كِبَارُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ) قَالَ الْحَافِظُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: اجْتَمَعَ عَلَى بَيْعَتِهِ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ، إِلَّا نَفَرًا مِنْهُمْ، وَتَخَلَّفَ عَنْهُ مَعَاوِيَةُ فِي أَهْلِ الشَّامِ.

قوله: (وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمَخَالَفَاتِ وَالْمَحَارِبَاتِ) لَمْ يَكُنْ عَنْ نِزَاعٍ فِي خِلَافَتِهِ، بَلْ عَنْ

(١) بالأصل: على، والصواب ما أثبت.

وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات.

(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً»^(١).

خطأ في الاجتهاد، وذلك أن معاوية - رضي الله عنه - طالب بدم عثمان - رضي الله عنه - لما بينهما من بُنوة العمومة، وقصد أن يسلم علي - رضي الله عنه - قتلة عثمان إليه على الفور، وذلك أنه إن أرسلهم إليه بايع له، ورأى علي - رضي الله عنه - أن المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة وتفاقم الفتن، وأن الإمهال بتسليمهم ليتحقق تمكنه ويلتقطهم هو الصواب، فإن بعضهم عزم على الخروج على علي - رضي الله عنه - وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان كما هو معروف في كتب التواريخ.

^(١) قوله: (لقوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون») أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان بألفاظ متقاربة المعنى؛ منها لأبي داود: «خلافة النبوة ثلاثون، ثم يؤتي الله الملك من يشاء».

ومنها للترمذي: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك».

وقد ورد لأحمد وأبي داود الطيالسي وغيرهما أحاديث فيها ذكر خلافة النبوة بعده ﷺ دون تقدير بمدة، وقوله: (ثم تصير ملكاً عضوضاً) قال الأزهري: أي فيه عسف

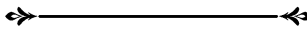
(١) أخرجه الطيالسي (ص ١٥١، رقم ١١٠٧)، وأحمد (٥/ ٢٢٠، رقم ٢١٩٦٩)، ونعيم بن حماد في الفتن (١/ ١٠٤، رقم ٢٤٩)، والبخاري في الجعديات (١/ ٤٧٩، رقم ٣٣٢٣)، وابن حبان (١٥/ ٣٩٢، رقم ٦٩٤٣)، والترمذي (٤/ ٥٠٣، رقم ٢٢٢٦) وقال: حسن. والطبراني (٧/ ٨٣، رقم ٦٤٤٣). وأخرجه أيضاً: النسائي في الكبرى (٥/ ٤٧، رقم ٨١٥٥)، وابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني (١/ ١١٦، رقم ١١٣).

وقد استشهد عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء، وهذا مشكل، لأنَّ أَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأُمَّةِ قَدْ كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى خِلاَفَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُرَوَّانِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَثَلًا، وَلَعَلَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْخِلاَفَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَخَالَفَةِ وَمِثْلٍ عَنِ الْمَتَابَعَةِ تَكُونُ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَبَعْدَهَا قَدْ يَكُونُ وَقَدْ لَا يَكُونُ.

وظلم، كأنه يعصُّ على الرعايا.

قوله: (وقد استشهد عليٌّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ) فيه نظر؛ لأنَّ وفَاةَ النَّبِيِّ - ﷺ - فِي رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ إِحْدَى عَشْرَةَ مِنَ الْهَجْرَةِ، وَوفاة علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - سَابِعَ عَشَرَ رَمَضَانَ سَنَةِ أَرْبَعِينَ، وَكَانَتْ قَبْلَ رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً بِسِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَإِنَّمَا تَكَمَّلَتْ ثَلَاثِينَ بِمَدَّةِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فَإِنَّهُ وَلِيَّ لِمَا اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَأَقَامَ يَدْعُو إِلَى نَفْسِهِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ، ثُمَّ تَرَكَ الْأَمْرَ لِمَعَاوِيَةَ عَلَى أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ لَهُ بَعْدَ مَعَاوِيَةَ، وَحَقَّقَ اللَّهُ بِذَلِكَ قَوْلَ نَبِيِّهِ ﷺ: «إِنْ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَصْلَحَ بِهِ بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» كَمَا فِي الصَّحِيحِ، فَلَمَّا تَرَكَ الْأَمْرَ لِمَعَاوِيَةَ فِي رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ إِحْدَى وَأَرْبَعِينَ عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَفَاةِ خَيْرِ الْخَلْقِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، وَقِيلَ فِي جُمَادَى الْأُولَى مِنَ السَّنَةِ الْمَذْكُورَةِ، فَالْثَلَاثُونَ تَقْرِيبًا.

قوله: (الْخِلاَفَةُ الْكَامِلَةُ) أَيِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى مِنْهَاجِ النَّبُوَّةِ فِي تَأْصِيلِ الدِّينِ، بِقِتَالِ أَهْلِ الرَّدَةِ فِي زَمَنِ الصَّدِيقِ وَنَشْرِ الدَّعْوَى لِلْإِسْلَامِ فِي الْأَقْطَارِ، وَفَتْحِ الْبِلَادِ فِي خِلاَفَةِ الصَّدِيقِ، ثُمَّ الْفَارُوقِ، ثُمَّ عُثْمَانَ، وَقِتَالِ الْبَغَاةِ وَالْخَوَارِجِ فِي زَمَنِ عَلِيٍّ وَحَقْنِ الدِّمَاءِ، وَجَمْعِ كَلِمَةِ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ الْاِخْتِلَافِ فِي أَيَّامِ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَجْمَعِينَ.



[مسألة الإمامة]

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ نَصَبَ الْإِمَامِ وَاجِبٌ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيلٍ سَمْعِيِّ أَوْ عَقْلِيِّ.

وَالْمَذْهَبُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^(١)، وَلَأَنَّ الْأُمَّةَ قَدْ جَعَلُوا أَهَمَّ الْمَهْمَاتِ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

[مسألة الإمامة]

قَوْلُهُ: (وَالْمَذْهَبُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا) أَي لَا عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَصْلًا، وَلَا عَلَى الْخَلْقِ عَقْلًا، خِلَافًا لِلشَّيْعَةِ فِي قَوْلِهِمْ بِالْوُجُوبِ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَلِبَعْضِ الْمَعْتَزَلَةِ فِي قَوْلِهِمْ بِالْوُجُوبِ عَلَى الْخَلْقِ عَقْلًا وَسَمْعًا، حَدِيثٌ: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ

(١) الْمُرَادُ بِالْمِيتَةِ الْجَاهِلِيَّةِ: حَالَةُ الْمَوْتِ، كَمَوْتِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى ضَلَالٍ، وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مُطَاعٌ، لِأَنَّهُمْ كَانُوا لَا يَعْرِفُونَ ذَلِكَ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّهُ يَمُوتُ كَافِرًا، بَلْ يَمُوتُ عَاصِيًا. وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ التَّشْبِيهُ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ يَمُوتُ مِثْلَ مَوْتِ الْجَاهِلِيِّ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ جَاهِلِيًّا.

أَوْ أَنَّ ذَلِكَ وَرَدَ مَوْردَ الزَّجْرِ وَالتَّنْفِيرِ، وَظَاهِرُهُ غَيْرُ مُرَادٍ. فتح (٥٨/٢٠).

(٢) أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ (٩٦/٤)، رَقْمُ (١٦٩٢٢)، وَالتَّبْرَانِيُّ (٣٨٨/١٩)، رَقْمُ (٩١٠) قَالَ الْهَيْثَمِيُّ (٢١٨/٥): رَوَاهُ التَّبْرَانِيُّ بِرَوَاتَيْنِ وَإِسْنَادُهُمَا ضَعِيفٌ.

نُصِبَ الإمامَ حَتَّى قَدَمُوهُ عَلَى الدفن، وكذا بعد موتِ كُلِّ إمام، ولأنَّ كثيراً مِنَ الواجبات الشرعية يتوقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا أشارَ إِلَيْهِ بقوله:

(والمسلمون لا بدَّ لهم من إمام يقومُ بتنفيذِ أحكامِهِم وإقامةِ حدودِهِم وسدِّ ثغورِهِم وتجهيزِ جيوشِهِم وأخذِ صدقاتِهِم وقهرِ المتغلبة والمتلصِّصة وقطّاعِ الطريق وإقامةِ الجُمُوع والأعياد وقطعِ المنازعات الواقعة بين العباد وقبولِ الشهادات القائمة على الحقوق وتزويجِ الصُّغار والصِّغار الذين لا أولياءَ لهم وقسمةِ الغنائم) ونحو ذلك مِنَ الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ الاكتفاءُ بذِي شوكةٍ في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصبُ من له الرياسة العامة؟

قلنا: لأنَّه يؤدي إلى منازعاتٍ ومخاصماتٍ مُفضيةٍ إلى اختلالِ أمرِ الدِّين والدُّنيا كما يُشاهدُ في زماننا هذا.

فإن قيل: فليكتفِ بذِي شوكةٍ له الرياسةُ العامة إماماً كان أو غيرَ إمام، فإن انتظام الأمر يحصلُ بذلك كما في عهدِ الأتراك.

مات ميتة جاهلية» لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولكن يقرب منه ما رواه الحاكم من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلفظ: «من خرج من الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربة الإسلام من عنقه حتى يُراجعه، ومن مات وليس عليه إمام جماعة كانت موته موة الجاهلية». ورواه مسلم بلفظ: «من خلع يداً من طاعة لقي الله تعالى يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية». والميتة بالكسر فناء النوع، وبهذين الحديثين ونحوهما يظهر لك أنَّ قول بعض من كتب على هذا الشرح أنَّ المراد بإمام زمانه في الحديث هو النبي ﷺ عجيب.

قوله: (كما في عهدِ الأتراك) أي كما حصل انتظام في عهد الأتراك بالنسبة إلى عموم رئاستهم لأهل الأقاليم التي تحت حكمهم؛ إذ ليس من الأتراك من اتَّصف بالرياسة العامة، لجميع بلاد الإسلام، ولعلَّه يعني بالأتراك دولة العادل نور الدين الشهيد

قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فتعصي الأمة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية.

قلنا: قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة، ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناءً على أن الإمام أعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم، بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مُشْكِلٌ.

(ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً) ليرجع إليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام، (لا مختفياً) من أعين الناس خوفاً من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء، (ولا مُنتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد، لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ

ومن اتهمى إليه، وهو صلاح الدين، إن كان كردياً، لكن الحق أنهما كانا في زمن الخليفة الناصر لدين الله في أثناء دولة من قبله، وشوكة الخلافة باقية، وتقلد ابن الخليفة إذ ذاك وكانا يكاتبانه بما يتفق لهما من الفتوح ونحوها.

قوله: (فتعصي الأمة كلهم) أي لتركهم الواجب، وقد أُجيب: بأن المعصية إنما تكون بتركهم عن قدرة واختيار، لا عن عجز واضطرار، لا سيما عند من يشترط في الإمام الاجتهاد وهم الجمهور، والمجتهد مفقود في هذه الأعصار، وبهذا الجواب يندفع الإشكال المشار إليه بقوله: (وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل) أي من جهة أنه لم يل بعدهم قرشي، إنما يغلب متغلبون على كل ناحية، فتعصي الأمة كلهم ظاهر، ووجه الاندفاع الذي أشرنا إليه ظاهر.

قوله: (منتظراً) بفتح الظاء.

عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه عليّ زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً كما مُلئت جوراً وظلماً، ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السّلام وغيرهما.

وأنت خيرٌ بأنّ اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام، وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر أن يوجب إخفاء دعوى الإمام كما في حقّ آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة.

وأيضاً عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشدّ وانقيادهم له أسهل.

قوله: (ثم ابنه عليّ الرضا) هو بفتح الضاد.

قوله: (ثم ابنه محمد التقي) بصيغة فعيل من التقوى. (وابنه علي النقي) نسبة إلى النقاء بالنون والقاف.

قوله: (ثم ابنه الحسن العسكري) نسبة إلى العسكر وهي مدينة «سُرَّ مَنْ رَأَى» وسبب تسميتها العسكر؛ هو أنّ المعتصم لما بناها، انتقل بعسكره إليها، فقبل لها: العسكر، وسبب نسبته إليها أنه نشأ بها؛ لأن المتوكل أحضر أباه أبا الحسن عليّاً النقي من المدينة وأقرّه بسُرَّ مَنْ رَأَى، فأقام بها عشرين سنة وأشهر، إلى أن تُوفّي بها، فنُسب ولده إليها، وكان هو أيضاً ينسب إليها، ذكر ذلك ابن خلكان، وكل من هؤلاء السادة ترجمته شهيرة في كتب التاريخ.

وأما أبو القاسم محمد الحجة القائم بن الحسن العسكري، فهو الذي تزعم الشيعة أنه المنتظر، وهو صاحب السرداب عندهم، يزعمون أنه دخل السرداب في دار أبيه وأمه تنظر إليه، فلم يخرج إليها، وأن عمره حين دخوله كان تسع سنين.

[هل للإمام أن يكون من قریش؟]

(ويكون من قریش ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص بيني هاشم) وأولاد علي رضي الله عنه.

يعني يُشترط أن يكون الإمام قرشيًا لقوله عليه السلام: «الأئمة من قریش»^(١) وهذا وإن كان خبر واحد

[هل للإمام أن يكون من قریش؟]

قوله: (وعدمه) الضمير للإمام، حديث الأئمة من قریش رواه أحمد بإسناد جيد كما قال المنذري، ورواه الحاكم في المستدرک، والبيهقي في السنن من حديث علي رضي الله عنه - وقال البيهقي: إن إسناده ثقات لا مطعن فيهم، ورواه أبو يعلى والطبراني، وفي الصحيحين وغيرهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «لا يزال هذا الأمر في قریش

(١) أخرجه الطيالسي (ص ٢٨٤، رقم ٢١٣٣)، وأحمد (٣/ ١٢٩، رقم ١٢٣٢٩)، والطبراني (١/ ٢٥٢، رقم ٧٢٥)، وأبو نعيم في الحلية (٥/ ٨)، والبيهقي (٨/ ١٤٣، رقم ١٦٣١٨)، والضياء (٤/ ٤٠٣، رقم ١٥٧٦). وأخرجه أيضًا: النسائي في الكبرى (٣/ ٤٦٧، رقم ٥٩٤٢)، وأبو يعلى (٧/ ٩٤، رقم ٤٠٣٢)، والطبراني في الأوسط (٧/ ٤١، رقم ٦٧٨٩). قال الهيثمي (٥/ ١٩٤): رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه عبد الله بن فروح وثقه ابن حبان، وقال: ربما خالف وفيه كلام، وبقيّة رجال الكبير ثقات.

لكن لما رواه أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ محتجاً به على الأنصار ولم يُنْكِرْهُ أحدٌ فصَارَ مُجْمَعاً عَلَيْهِ لم يُخَالِفْ فِيهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمَعْتَزِلَةِ.

وَلَا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا أَوْ عَلَوِيًّا لَمَّا ثَبَتَ بِالذَّلِيلِ مِنْ خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعِثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مَعَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قُرَيْشٍ فَإِنَّ قُرَيْشًا اسْمٌ لِأَوْلَادِ النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ وَهَاشِمٌ هُوَ أَبُو عَبْدِ الْمَطْلَبِ جَدُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَإِنَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابٍ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ بْنِ لُؤَيٍّ بْنِ غَالِبٍ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكٍ بْنِ النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ إِيَّاسٍ بْنِ مُضَرَ بْنِ نَزَارٍ بْنِ مَعَدٍ بْنِ عَدْنَانَ، فَالْعَلَوِيَّةُ وَالْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، لِأَنَّ الْعَبَّاسَ وَأَبَا طَالِبٍ ابْنَا عَبْدِ الْمَطْلَبِ وَأَبُو بَكْرٍ قُرَشِيٌّ لِأَنَّهُ ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ عِثْمَانُ بْنُ عَامِرٍ بْنِ عَمْرِو بْنِ

مَا بَقِيَ مِنَ النَّاسِ اثْنَانِ».

قوله: (لكن لما رواه أبو بكر محتجاً به) ورد احتجاج [أبو] ^(١) بكر به في مسند أحمد من رواية حميد بن عبد الرحمن الحميري، ورواه أبو عبيد بن حرويه مراسلاً وغيرهما.

(فإن قريشاً اسمٌ لأولادِ النضرِ بنِ كِنَانَةَ) هو الذي عليه الأكثر، وقيل: إنهم ولد فهر بن مالك، وصحَّحه الحافظ الدميّاطي وتبعه على ذلك شيخ شيوخنا الحافظ أبو الفضل بن الحسين في ألفية السير، فقال: «أمّا قريش فالأصح فهر جماعها، والأكثر النضر».

في نسب أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (ابن كعب بن عمرو بن لؤي) كذا في النسخ، وفيه إسقاط أربعة من آبائه - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فإنَّ كعباً والد عمرو هو كعب بن سعد بن تيم بن مُرَّةَ بن كعب بن لؤي، فسقط من كعب إلى كعب، وكأَنَّهُ سهو من ناسخ وانتشر، ونسب الصديق يُلاقي نسب النبي - ﷺ - في مُرَّةَ بن كعب.

(١) هكذا بالأصل، وله وجه فيجوز إعرابه مقدراً على الواو للحكاية، ويجوز إعرابه بالحروف الظاهرة فيكون على هذا الوجه: احتجاج أبي بكر.

كعب بن لؤي، وكذا عمرُ لأنَّه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله
ابن قرط بن رزاح ابن عدي بن كعب، وكذا عثمان لأنَّه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية
ابن عبد شمس بن عبد مناف.

في نسب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (رياح) هو بكسر الرَّاء المهملة بعدها مُثَنَّاة تحتية، وآخره
حاء مهملة، (ورزاح) بفتح الرَّاء المهملة والزاي المعجمة.



[هل للإمام أن يكون معصوماً؟]

(ولا يُشترط) في الإمام (أن يكون معصوماً) لما مرَّ من الدليل على إمامة أبي بكرٍ مع عدم القطع بعصمته.

وأيضاً الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأمّا في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط.

احتجّ المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]

[هل للإمام أن يكون معصوماً؟]

قوله: (مع عدم القطع بعصمته) اعترض بأنَّ الشرط هو العصمة لا العلم بها، وعدم القطع إنما يُنافي الثاني لا الأول على أنَّ عدم قطعنا غير مُفيد، وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم، ويمكن أن يُجاب بأنَّ الشرط لا بد وأن يظهر لأهل البيعة ولو كان ظاهراً لهم لنُقِلَ على وجه يُفيد القطع لتوفّر الدواعي على نقل اتصافه بشروط الإمامة ردّاً على المخالفين، ومما يدعو إلى نقل عصمته خاصّة قُصِدَ نظمها في سلك مناقبه، فلمّا لم ينقل كذلك دلّ ذلك على أنها غير شرط.

قوله: (احتجّ المخالف) وهم الشيعة (بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي [الظالمون]﴾^(١))

(١) هكذا بالأصل، وصواب الآية: الظالمين، وهي في سورة البقرة: ١٢٤.

وغير المعصوم ظالمٌ فلا ينالُه عهدُ الإمامة.

والجوابُ: المنعُ فإنَّ الظالمَ من ارتكبَ معصيةً مُسْقِطَةً للعدالةِ مع عدمِ التَّوبةِ والإصلاحِ فغيرُ المعصوم لا يلزمُ أن يكون ظالماً.

وحقيقةُ العصمةِ أن لا يخلُقَ الله تعالى في العبدِ الذنبَ مع بقاءِ قُدْرَتِهِ واختياره، وهذا معنى قولهم: هي لطفٌ من الله تعالى يحمله على فعلِ الخيرِ وزجره عن الشرِّ مع بقاء الاختيار

أي من جهة أنَّ الآيةَ في الإمامة، وأن صدرها: ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي...﴾ الآية [البقرة: ١٢٤].

قوله: (وغيرُ المُعصومِ ظالم) أي إمَّا لنفسه إن ارتكب ذنباً ضرره قاصرٌ على نفسه، وإمَّا لغيره وهو ظاهر.

قوله: (والجوابُ المنعُ) أي منع كون غير المعصوم ظالماً؛ إذ الظلم ليس مجرد ارتكاب الذنب، بل ارتكاب ذنب يسقط العدالة، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً؛ إذ قد يكون ما ارتكبه صغيرة دون إصرار فلا تسقط عدالته، أو يرتكب ما يسقطها ثم يتوب قبل ولايته، فلا يلزم كونه ظالماً بعد التولية، وإن كان غير معصوم، هذا وقد أُجيب أيضاً عن الآية بأن المراد بالعهد فيها عهد النبوة، كما عليه أكثر المفسرين أو كثير منهم.

قوله: (وحقيقةُ العصمةِ) أي عند معشر أهل السنة بناءً على أصلنا من إسنادِ الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلُقَ الله تعالى في العبدِ الذنبَ مع قُدْرَتِهِ واختياره خلافاً لما ذهب إليه الحكماء بناءً على أصلهم من الإيجاب واستعداداً لقوابل: من أنها ملكةٌ تمنع عن الفجور.

ومن عبّر عن أصحابنا (بالمملكة)، فإنما مُرادُه أنها أمر يحصل بمجرد اللطف والفضل بخلق الله تعالى للعبد قدرة فعل الخير، ولا يخلُق فيهِ الذنب، فيكون ذلك كالزجر عن المعصية، فقول الشارح: وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى... إلى

تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قال الشيخ أبو منصور رَحِمَهُ اللهُ: العصمة لا تُزِيلُ المحنة.

وبهذا يظهرُ فسادُ قول من قال: إنها خاصيةٌ في نفسِ الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدورُ الذنب عنه، كيف ولو كان الذنب مُمتنعاً لما صحَّ تكليفُهُ بتركِ الذنبِ ولما كان مُثاباً عَلَيْهِ !!

(ولا أن يكونَ أفضلَ أهل زمانه) لأن المُساوَى في الفضيلة بل المفضول الأقلُ علماً وعملاً ربما كان أعرفَ بمصالح الإمامة ومفاسدها وأقدرَ على القيام بمواجبها، خصوصاً إذا كان نصبُ المفضول أدفعَ للشرِّ وأبعدَ عن إثارة الفتنة، ولهذا جعلَ عمرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الإمامةَ شورى بين ستة مع القطعِ بأنَّ بعضهم أفضلُ مِنَ البعض.

فإن قيل: كيف صحَّ جعلُ الإمامةِ شورى بين الستة مع أنَّه لا يجوزُ نصبُ إمامين في زمانٍ واحدٍ؟

قلنا: غيرُ الجائزِ هوَ نصبُ إمامين مستقلين يجبُ طاعةُ كُلِّ منهما على الانفرادِ لما يلزمُ من ذلك من امثالِ أحكامٍ مُتضادةٍ، وأمّا في الشورى فالكلُّ بمنزلةٍ إمامٍ واحدٍ.

آخره مُرادُه أنَّ حاصل المعنى فهما واحد، وهذا لا يُنافي تعريفها بأنها ملكة اجتناب المعاصي مع التَّمَكُّن منها، فإن تلك الملكة يُعبَّرُ عنها باللطف لحصولها بمحض لُطف الله تعالى وفضله، ولا يخفى أنَّ من ليس له تلك الملكة لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل.

قوله: (تحقيقاً للابتلاء) متعلق بقوله: (مع بقاء الاختيار).

قوله: (فالكلُّ بمنزلةٍ إمامٍ واحدٍ) أي في تعيين من يعين للإمامة، فإن الإمام لو عيَّن إنساناً وعهد إليه، كان له ذلك، وتعيَّن من يُعيِّنه، وهؤلاء منصوبون من سيدنا عمر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - ليعينوا واحداً منهم، فهم قائمون مقامه في ذلك، وحينئذٍ فمعنى الشورى: أن يتشاوروا، فيتفقوا على نصب واحد منهم، بحيث إن لا يتجاوزهم الإمامة، ولا النصب ولا التعيين، ولا إشكال مع ذلك؛ ليجتاج إلى ما أجاب به الشارح وبالله لتوفيق.

(ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً، إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، والعبد مشغول بخدمة المولى مُسْتَحَقَرٌّ في أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور.

(سائساً) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومَعُونَةٍ بَأْسِهِ وشوْكَته.

(قادراً) بعمله وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الإسلام وإنصاف المظلوم من الظالم) إذ الإخلال بهذه الأمور مُخِلٌّ بالعرض من نصب الإمام.

قوله: (سائساً أي مالكا للتصرف) قال في الصحاح: سُسْتُ الرَّعِيَةَ سياسةً، وسُوِسَ الرجل أمور الناس. على ما لم يُسَمَّ فاعله إذا ملَّكَه أمرهم.



[الإمام لا ينعزلُ بالفسق]

(ولا يَنْعَزِلُ الإمامُ بالفسقِ) أي بالخروجِ عن طاعةِ الله تعالى، (والجورِ) أي الظلمِ عَلَى عبادِ الله تعالى، لأنَّه قد ظهرَ الفسقُ وانتشرَ الجورُ مِنَ الأئمةِ والأمراءِ بعدَ الخلفاءِ الراشدين والسلفُ قد كانوا يَنقادونَ لهم وَيُقيمونَ الجُمُعَ والأعيادَ بِإذنهم ولا يرونَ الخروجَ عَلَيْهِم.

ولأنَّ العصمةَ ليست بشرطٍ للإمامةِ ابتداءً فبقاءً أُولَى.

وعن الشافعي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ الإمامَ ينعزلُ بالفسقِ والجورِ وكذا كُلُّ قاضٍ وأميرٍ، وأصلُ المسألة أَنَّ الفاسقَ لَيْسَ من أَهلِ الولايةِ عند الشافعي رَحِمَهُ اللهُ، لأنَّه لا ينظرُ لنفسه فيكفِ ينظرُ لغيره، وعند أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ هُوَ من أَهلِ الولايةِ حَتَّى يصحَّ للأب الفاسقِ تزويجُ ابنتِهِ الصغيرة،

[الإمام لا ينعزلُ بالفسق]

قوله: (عَلَى عبادِ الله) متعلق بالجورِ، ويصحُّ تعلُّقه بمحذوف هو نعت للظلم؛ تقديره: الواقع على عباد الله. وليس متعلقاً بلفظ الظلم.

قوله: (والسلفُ كانوا يَنقادونَ لهم) امتثالاً لما ورد به السنة، ففي الصحيحين من حديث ابن عباس يرفعه: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه، فليصبر، فإنه ليس أحدٌ يُفارق الجماعة شبراً فيموت، إلَّا مات ميتة جاهلية».

والمسطور في كتب الشافعية أنَّ القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الإمام، والفرق أنَّ في انعزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لِمَا له مِنَ الشوكة بخلاف القاضي، وفي رواية النوادر عَنِ العلماء الثلاثة أَنَّهُ لا يجوز قضاء الفاسق، وقال بَعْضُ المشايخ: إِذَا قُلِّدَ الفاسقُ ابتداءً يَصَحُّ ولو قُلِّدَ وهو عدلٌ ينعزل بالفسق لأنَّ الْمُقْلَدَ اعْتَمَدَ عدلَهُ فلم يَرْضَ بقضائه بدونها، وفي فتاوى قاضي خان: أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ إِذَا ارْتَشَى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وَأَنَّهُ إِذَا أَخَذَ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه .

ولمسلم من حديث عوف بن مالك الأشجعي: «إِلَّا مَنْ تَوَلَّى عَلَيْهِ وَالٍ، فَرَأَاهُ يَأْتِي شَيْئًا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ، فَلْيَكِرْهُ مَا يَأْتِي، وَلَا يَنْزِعْ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ».

ولمسلم والترمذي من حديث وائل بن حجر: أَنَّ سلمة بن يزيد الجعفي سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتِ عَلَيْنَا أُمَرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ، وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ».

قوله: (والمسطور في كتب الشافعية) تنبيهٌ على أَنَّهُ المعتمد عندهم لا ما قدَّمه بصيغة (عن).



[الكلام في العقائد المتفرقة]

(وتجوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ) لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ»^(١)، ولأنَّ علماء الأُمَّة كانوا يَصَلُّونَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَأَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَالْمُبْتَدِعَةِ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ، وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُولٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ إِذْ لَا كَلَامَ فِي كَرَاهَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ، وَهَذَا إِذَا لَمْ يُوَدَّ الْفَسَقُ

[الكلام في العقائد المتفرقة]

حديث: «صلوا خلف كل برٍّ وفاجر». أخرجه الدارقطني واللفظ له، والبيهقي من حديث مكحول، عن أبي هريرة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وزاد: «وجاهدوا مع كل برٍّ وفاجر». وهو مُنْقَطِعٌ؛ لِأَن مَكْحُولًا لَمْ يَلْقَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَهُ الدَّارِقُطْنِيُّ، وَوَصَلَهُ صَاحِبُ الْفَرْدُوسِ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ بَلْفَظٍ: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرًا».

وروى أبو داود بإسناده إلى مكحول عن أبي هريرة يرفعه: «الجهاد واجب عليكم مع كل أميرٍ برٍّ كان أو فاجرًا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برٍّ كان أو فاجرًا، وإن عمل الكبائر» وهو مُنْقَطِعٌ كَمَا مَرَّ.

قوله: (فمحمولٌ على الكراهة) هذا عند المعظم، لا عند جميع السلف، فإنَّ مالكا

(١) أخرجه البيهقي (٤/ ١٩، رقم ٦٦٢٣). وأخرجه أيضًا: الدارقطني (٢/ ٥٧) وقال: مكحول لم يسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات.

أو البدعة إلى حدِّ الكُفر، وأمّا إذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصّلاة.

(ويُصَلَّى عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ) إذا ماتَ عَلَى الإيمان، للإجماع، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ».

ثمَّ المعتزلة وإن جعلوا الفاسقَ غيرَ مؤمن لكنهم يجوزون الصّلاة خلفه لما أن شرط الإمام عندهم عدم الكفر لا وجود الإيمان بمَعْنَى التصديق والإقرار والأعمال جميعاً.

فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنّما هي من فروع الفقه فلا وَجْهَ لإيرادها في أصول الكلام وإن أراد أن اعتقادَ حَقِيَّةِ ذَلِكَ واجبٌ وهذا مِنْ الْأَصُولِ فجميعُ مسائلِ الفقه كذلك!

قلنا: إنه لَمَّا فَرَّغَ عن مقاصدِ عِلْمِ الْكَلَامِ من مباحثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنَّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ عَلَى قَانُونِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَطَرِيقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، حاول التنبيه عَلَى نُبْذِ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي يَتَمَيَّزُ بِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِهِمْ

- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - ذهب إلى أَنَّهُ لا تصحُّ الصلاة خلف الفاسق بجوارحه لا باعتقاده، وهو مُعْتَمِدٌ عِنْدَ الْمَالِكِيَّةِ، وَالصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ أَحْمَدَ أَنَّهُ لا يصح الاقتداء بالفاسق ولو كان فسقه باعتقاده.

حديث: «لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة». لم أجده بهذا اللفظ ولكن في آخر الحديث السَّابِقِ مِنْ رَوَايَةِ أَبِي دَاوُدَ بِإِسْنَادٍ إِلَى مَكْحُولٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بَعْدَ الْلفظِ الَّذِي قَدَّمَاهُ مَا لَفْظُهُ: «وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكِبَائِرَ».

«أمثال هذه المسائل» يعني قوله: (الإمام لا ينعزل بالفسق) وقوله: (يُصَلِّيْ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَيُصَلِّيْ عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ) ونحوها.

وليس المراد ما يتناول مباحث الإمامة بكمالها بدليل عدَّة الإمامة من مقاصد علم الكلام، وإخراجه هذه المسائل عن علم الكلام، والتحقيق أنَّ مباحث الإمامة من الفقهيات - كما أشرنا إليه أوائل هذه الحواشي - لكن لَمَّا شاع بين الناس اعتقادات فاسدة، وظهر من أهل البدع والأهواء تعصُّبات فيها بادرة، تفضي إلى رفض كثير من

مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو المُلاحِدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

القواعد الإسلامية، ونقص بعض العقائد الدينية، والقدح في الخلفاء الراشدين، ألحقت تلك المباحث بالكلام، وجُعِلَتْ من مقاصده صوناً للأئمة عن طعن المبتدعة، وعوناً لمن قَصُر فهمه عن درء شبه المبتدعة ورد مطاعنهم.

قوله: (مما خالف فيه المعتزلة) كنفع دُعاء الأحياء للأموات (أو الشيعة) كقولهم في الأئمة، [ومنهم]^(١) المسح على الخفين هذا في الفرعيات.

قوله: (أو الفلاسفة) لا يخفى أنَّ خلافهم في الاعتقاديَّات، ولعلَّه قصد خلافهم فيما أخبر به النبي - ﷺ - من أمارات الساعة، كطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم من السماء ونحوهما.

قوله: (والملاحدة) جمع مُلحد، وقد ذكر الشَّارح معنى الإلحاد.

قوله: (أو غيرهم من أهل البدع) أي كالكرامية، فإنهم يقولون بجواز فضل الولي على النبي.



(١) هكذا بالأصل.

[العقائد المتعلقة بالصحابة ومن بعدهم]

(ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير) لما روي في الأحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجب الكف عن الطعن فيهم، لقوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي؛ فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا، ما بلغ مدّ أحدِهِمْ ولا نصيفُهُ»^(١) ولقوله عليه السلام: «أكرموا أصحابي فإنهم خياركم»^(٢).....

[العقائد المتعلقة بالصحابة ومن بعدهم]

حديث: («لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم...») الحديث «هو في الصحيحين وغيرهما، «والنصيف» بفتح النون وكسر الصاد المهملة ثم ياء تحتية لغة في النصف.

حديث: («أكرموا أصحابي، فإنهم خياركم») هو طرف من حديث تتمته: «ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، إلا من سرّه بحبوة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد، ولا

(١) النصيف: مكيال دون المُدّ.

(٢) أخرجه البخاري (٣/١٣٤٣، رقم ٣٤٧٠)، ومسلم (٤/١٩٦٧، رقم ٢٥٤١)، وأبو داود (٤/٢١٤، رقم ٤٦٥٨)، والترمذي (٥/٦٩٥، رقم ٣٨٦١) وقال: حسن. وابن حبان (١٦/٢٣٨، رقم ٧٢٥٣).

(٣) أخرجه أحمد (١/٢٦، رقم ١٧٧)، وأبو يعلى (١/١٣١، رقم ١٤١)، والخطيب (٤/٣١٨)، وابن عساكر (٨/٣٣٨).

الحديث، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ عَرَضًا، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ»^(١).

ثم في مناقب كل من أبي بكرٍ وعمر وعثمان وعليٍّ والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديثٌ صحيحة.

وما وقع بينهم من المنازعات والمعاربات فله محاملٌ وتأويلاتٌ، فسبُّهم والطعنُ فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفرٌ كقذف عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وإلا فبدعةٌ وفسق.

وبالجملة لم يُنقل عن السلف المُجتهدين والعلماء الصالحين جوازُ اللعنِ على معاوية وأعوانه، لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الإمام الحق، وهو لا يوجبُ اللعن، وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية، حتى ذُكر في الخلاصة وغيرها: أنه لا ينبغي اللعنُ عليه ولا على الحجاج،.....

يخلون رجلٌ بامرأة، فإن الشيطان ثالثهما، ومن سرته حسنته، وساءته سيئته فهو مؤمن». أخرجہ النسائي من حديث عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بسندٍ صحيح.

حديث: («اللَّهُ في أَصْحَابِي... الحديث») أخرجه الإمام أحمد بسندٍ جيّدٍ والترمذي، وقال: غريب، كلاهما من حديث عبد الله بن مغفل المزني.

وقوله: («فُبِحْبِّي أَحَبَّهُمْ») أي: فبسبب حُبِّي أَحَبَّهُمْ؛ لأنَّ حبهم من حيث هم صحابة لا يكون إلا بسبب حبه ﷺ.

والكلام في قوله: («فببغضِي أَبْغَضَهُمْ») على هذا المنوال.

(١) أخرجه أحمد (٨٧/٤، رقم ١٦٨٤٩)، والبخاري في التاريخ الكبير (٥/١٣١)، والترمذي (٦٩٦/٥، رقم ٣٨٦٢) وقال: غريب. وأبو نعيم في الحلية (٨/٢٨٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/١٩١، رقم ١٥١١). وأخرجه أيضًا: ابن حبان (١٦/٢٤٤، رقم ٧٢٥٦)، والديلمي (١٤٦/١، رقم ٥٢٥).

لأنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ لَعْنِ الْمَصْلِيِّينَ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ، وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ فَلَمَّا يَعْلَمُ مِنْ أَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ.

وَبَعْضُهُمْ أَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لَمَّا أَنَّهُ كَفَرَ حِينَ أَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَاتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ أَوْ أَمَرَ بِهِ أَوْ أَجَارَهُ أَوْ رَضِيَ بِهِ.

وَالْحَقُّ أَنَّ رَضِيَ يَزِيدُ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاسْتِبْشَارُهُ بِذَلِكَ وَإِهَانَةُ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَإِنْ كَانَتْ تَفَاصِيلُهُ أَحَادًا، فَنَحْنُ لَا نَتَوَقَّفُ فِي شَأْنِهِ.....

قوله: (لأنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ لَعْنِ الْمَصْلِيِّينَ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ) روى أبو داود والترمذي من حديث سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تلعنوا بلعنة الله ولا بغضبه».

وفي الصحيحين من حديث ثابت بن الضحَّاك يرفعه: «لعن المؤمن كقتله».

والأحاديث بمعنى ذلك مُتَعَدِّدَةٌ.

قوله: (وإِلَّا) أي وإن لا يكون مما يُخَالِفُ الأدْلَةَ القطعية، (فبدعة وفسق) كونُ الطعن فسقًا مُقَيَّدٌ بما إذا لم يكن عن اجتهاد، فقد قال علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - في معاوية وأهل الشام: «إخواننا بغوا علينا».

قوله: (حين أَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ) قال الإمام الغزالي: لم يثبت أنَّ يَزِيدًا أَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ.

قوله: (وَاتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ وَعَلَى مَنْ أَمَرَ بِهِ) أي على وجه التعميم دُونَ تعيين لإنسان؛ ليكون من باب: «لعن الخمر وشاربها وساقيتها وبائعها ومبتاعها... الحديث» رواه أبو داود وابن ماجه، وقد أقدم الشارح على التصريح بلعن يزيد على التعيين مُسْتَنَدًا إِلَى أَنَّ تَفَاصِيلَ مَا نُقِلَ عَنْهُ مِنْ رِضَاهِ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاسْتِبْشَارِهِ قَدْ تَوَاتَرَ الْقَدْرُ الْمَشْتَرِكُ بَيْنَهَا، وَلَعَلَّ هَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى إِطْلَاعِ الشَّارِحِ، وَأَمَّا نَحْنُ، فَلَمْ يَخْرُجْ عِنْدَنَا عَنْ حَدِّ الشُّهُرَةِ إِلَى التَّوَاتُرِ، وَلَكِنْ إِنْ ثَبَتَ عَنْهُ مَا نُسِبَ إِلَيْهِ مِنْ أَنَّهُ قَالَ:

بل في إيمانه، لعنة الله عليّهِ وأنصاره وأعوانه.

(ونشهد للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام: «أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة»^(١) وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روي في الحديث الصحيح أن فاطمة سيّدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة، وسائر الصحابة لا يُذكرون إلا بخير ويُرجى لهم أكثر مما يُرجى لغيرهم من المؤمنين، ولا نشهد بالجنة أو النار.....

ليت أشياخي بيدر شهدوا جزع الخرج من وقع الأسل

فذلك مؤذن بالكفر، وبالجملة: فالأولى بالنسبة إلى من لم يثبت عنده ذلك قطعاً الإمساك؛ إذ لا حظر في السكوت عن لعنة إبليس فضلاً عن غيره.

قوله: (بل في إيمانه) أي بل لا نتوقف في انتفاء إيمانه.

قوله: (حيث قال ﷺ: «أبو بكر في الجنة... الحديث»): أخرجه بهذا اللفظ الترمذي وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن عوف بنحوه، وأحمد من حديثه أيضاً، وأخرجه الترمذي من حديث سعيد بن زيد يرفعه، ولفظه: «عشرة في الجنة أبو بكر في الجنة، وعمر، وعلي، وعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة، وسعد بن أبي وقاص». قال الراوي: فعده هؤلاء التسعة، وسكت عن العاشر، فنشده القوم بالله، فذكر نفسه، وقد ورد بنحو معناه روايات تُعرف بمراجعة صحيح مسلم والسنن الأربعة.

قوله: (لما ورد في الحديث الصحيح) ففي صحيح البخاري أنه - ﷺ - قال لفاطمة رضي الله عنها: «أما ترضين أن تكوني سيّدة نساء أهل الجنة».

(١) أخرجه أحمد (١/١٩٣، رقم ١٦٧٥)، والترمذي (٥/٦٤٧، رقم ٣٧٤٧)، وأبو نعيم في المعرفة (٢٠/٢٠٤، رقم ٥٤)، وابن عساكر (٢١/٧٨).

لأحدٍ بعينه، بل نشهدُ بأنَّ المؤمنينَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ والكافرينَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ.

(وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ) لَأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ
لَكِنَّهُ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ.

وُسئِلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ فَقَالَ: جَعَلَ رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ مَدَّتُهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ لِلْمَسَافِرِ، وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمَقِيمِ،.....

وروى الترمذي عن حذيفة حديثاً في آخره أن رسول الله - ﷺ - قال: «هذا ملك
نزل لم ينزل الأرض قط قبل هذه الليلة، استأذن ربه أن يسلم عليّ ويبشرني أن فاطمة
سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة». ورد الحديثان من
طرف آخر.

قوله: (ولا نشهدُ بالجنةِ أو النَّارِ لأحدٍ بعينه) يريدُ من سائر الصحابة سؤى من ذُكِرَ،
وإلا فلا شكَّ في أن من مات على الكفر من قتلى المشركين بيدٍ وغيرها نشهد له بالنار،
وأما أننا لا نشهد بالجنة إلا لمن ذُكِرَ فقط فممنوع، بل قد وردت نصوص في آخرين من
الصحابة نشهد لهم بالجنة مُستنديين إلى تلك النصوص؛ منهم عبد الله بن عمر، وابن
حرام والد جابر، وسائر شهداء أحد وهم سبعون لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي
سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ﴾
[آل عمران: ١٦٩-١٧١]، ومنهم: خديجة، وجعفر بن أبي طالب، وزيد بن حارثة، وعبد
الله بن رواحة، وعبد الله بن سلام، وثابت بن قيس بن شمّاس، وسعد بن معاذ، وعكاشة بن
محسن، وسائر أهل بيعة الرضوان من الذين بايعوا تحت الشجرة، وهم ألف وأربعمائة
لأحاديث في ذلك كله تُعرَفُ بمراجعة كتب الحديث كالصحيحين والسنن وغيرها.

قوله: (سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ) الحديث رواه
مسلم من حديث شريح بن هانئ، قال: أتيت عائشة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أسألها عن المسح

وروى أبو بكر عن رسول الله ﷺ أنه رَخَّصَ للمسافرِ ثلاثةَ أيامٍ ولياليهنَّ وللمقيمِ يوماً وليلةً إذا تطهَّرَ فلبسَ خُفَّيه أن يمسحَ عليهما.

وقال الحسنُ البصريُّ: أدركتُ سبعينَ نفراً من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ يرونَ المسحَ على الخُفَّينِ.

ولهذا قال أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ: ما قلتُ بالمسحِ حتَّى جاءني فيه دليلٌ مثلُ ضوءِ النهار.

وقال الكرخيُّ: إنِّي أخافُ الكُفْرَ على من لا يرى مسحَ الخُفَّينِ، لأنَّ الآثارَ التي جاءت فيه في حيزِ التواتر.

وبالجملة من لا يرى المسحَ على الخُفَّينِ فهو من أهل البدعة،

على الخُفَّينِ، فقالت: عليك بابن أبي طالب فاسأله، فإنه كان يُسافر مع رسول الله ﷺ - فسألناه، فقال: ... وساق الحديث بلفظه.

وأخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان.

قوله: (وروى أبو بكر) كذا في أكثر النسخ، وفي بعضها بزيادة (الصديق) وهو سهو، وإنما هو أبو بكر - بالهاء - واسمه نُفَيْع بن الحارث الثقفي، روى حديثه الترمذي بلفظ: «أنَّ رسول الله ﷺ - رَخَّصَ للمسافر... الحديث» ورواه أيضاً ابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي، وقال الخطابي: هو صحيح الإسناد. ونقل البيهقي أنَّ الشافعي صححه في سنن حرمله.

قوله: (وقال الحسنُ البصريُّ... إلى آخره) نقله عنه ابن المنذر، ولفظه: قال - يعني الحسن - : «حدَّثني سبعون من أصحاب رسول الله ﷺ - أنه كان يمسح على الخُفَّينِ».

وذكر أبو القاسم بن مندة أسماء من رواه في تذكرته، فبلغت ثمانين صحابياً، وسرد الترمذي منهم جماعة، والبيهقي في سننه جماعة.

حتى سُئِلَ أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فقال: أن تحبَّ الشيخين ولا تطعنَ في الختَينِ وتمسحَ على الحُقَيْنِ.

(ولا نُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمْرِ) وهو أن ينبذَ تمرٌ أو زبيبٌ في الماء، فيجعلُ في إناءٍ مِنَ الخَزَفِ فيحدثُ فيه لَدَعٌ كما للْفُقَاعِ فكأنَّه نُهيَ عن ذَلِكَ في بدءِ الإسلامِ لما كان الجرارُ أو اني الخُمور، ثم نُسِخَ فعُدُّ تحريره من قواعدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ خِلافًا لِلرَّوَاغِضِ، وهذا

وأما ما رُوِيَ من إنكاره عن بعض الصحابة فقد ضَعَّفَهُ الأئمة، وقالوا: إنه لا يثبت عن أحدٍ منهم.

قوله: (حتَّى سُئِلَ أنس بن مالك) كذا في النُّسخ، ولعلَّه مالك بن أنس، و(الشيخان) أبو بكر وعمر، و(الختنان) الصَّهران؛ وهو عثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَجْمَعِينَ.

قوله: (يحدث فيه لدع) هو بالذال المعجمة، والعين المهملة.

قوله: (وكأنَّه نُهيَ عَن ذَلِكَ في مبدأ الإسلام) في صحيح مسلم، وسنن أبي داود والنسائي عن ابن عمر وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أنَّ النبي - ﷺ - حَرَّمَ نَبِيذَ الْجَرِّ».

قال ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: وهو كُلُّ شَيْءٍ يصنع من مدر. انتهى.

ويؤخذ من الروايات الواردة فيه أنَّ صَنَعَتَهُ بَأَن يُسَوَّى ثُمَّ يُطْلَى بما يسد مسامه؛ فمنه الحتتم وهو الجرار الخضر، والمزفَّت.

ففي الصحيحين وغيرهما عن ابن عباس أنَّ النبي ﷺ قال لو فد عبد القيس: «وأنهاكم عن الدُّبَاءِ، والحتتم، والمزفت والنقير».

قوله: (لما كانتِ الجِرارُ أو اني الخُمور) فإنَّ الجرار الخضر والمزفَّة كانوا يَتَّخِذُونَ فيها النبيذ؛ لأنها لا تسد مسامها يسرع الإسكار إليه فيها.

قوله: (ثم نُسِخَ) ورد نسخه في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي

بخلاف ما إذا اشتدَّ فصارَ مُسْكِرًا فَإِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ مِمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ.

في حديثٍ رواه بُرَيْدَةُ وفيه: أَنَّهُ - ﷺ - قَالَ: «وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ الْأَشْرَبَةِ إِلَّا فِي ظُرُوفِ الْأَدَمِ، فَاشْرَبُوا فِي كُلِّ وَعَاءٍ غَيْرَ أَنْ لَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا».

قوله: (كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ) بَلْ هُمْ أَكْثَرُ أَهْلِ السُّنَّةِ، وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى حُلِّ الْقَلِيلِ، وَبَعْضُهُمْ إِلَى حُلِّ مَا لَا يَسْكُرُ دُونَ تَقْيِيدِ الْقَلِيلِ.



[مسألة أفضليّة النبوة والولاية]

(ولا يُلُغُ الوليُّ دَرَجَةَ الأنبياء) لأنَّ الأنبياء معصومون مأمونون عن خوفِ الخاتمةِ مُكْرَمُونَ بالوحي ومشاهدة المَلَك، مأمورون بتبليغِ الأحكام وإرشادِ الأنام بعد الاتصاف بكمالاتِ الأولياء، فما نُقِلَ عن بَعْضِ الكرامية من جواز كونِ الوليِّ أَفْضَلَ مِنَ النبيِّ كَفَرٌ وضلال، نعم قد يقعُ تردُّدٌ في أنَّ مرتبةَ النبوةِ أَفْضَلُ أم مرتبةُ الولايةِ بعد القطعِ بأنَّ النبيَّ مَتَّصِفٌ بالمرتبتينِ وأَنَّهُ أَفْضَلُ مِنَ الوليِّ الذي لَيْسَ بنبيٍّ.

(ولا يَصِلُ العَبْدُ) ما دام عاقلاً بالغاً (إلى حيثُ يسقطُ عنه الأمرُ والنَّهي) لعمومِ الخطاباتِ الواردةِ في التكاليفِ وإجماعِ المُجْتَهِدِينَ عَلَى ذلك.

وذهب بَعْضُ المُبَاحِيثِينَ إِلَى أَنَّ العَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ المَحَبَّةِ وَصَفَا قَلْبَهُ واختارَ

[مسألة أفضليّة النبوة والولاية]

قوله: (ولا يُلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الأنبياء) الأولى ذكر هذا في مباحث النبوة؛ لأنه من مَقَاصِدِ الفن، وقد تقدَّم في الشرح توجيهُ ذكره هُنَا بكونه من المسائل التي يَتَمَيَّزُ بِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ.

قوله: (نعم قد يقعُ التَّرَدُّدُ) أي في أَنَّ نَبَوَّةَ النبيِّ أَفْضَلُ أَوْ وِلَايَتُهُ، كما عَبَّرَ بِذَلِكَ فِي شرح المقاصد بتوجيه كل من شَقِّي التَّرَدُّدِ.

قوله: (وذهب بَعْضُ المُبَاحِيثِينَ) أي الذين يقولون بأنَّ الأشياءَ مُبَاحَةٌ لِمَنْ زَعَمُوا،

الإيمان عَلَى الكفرِ من غيرِ نفاقٍ سقط عنه الأمرُ والنهي ولا يُدْخِلُهُ اللهُ تعالى النارَ بارتكابِ الكبائرِ وبعضُهم إِلَى أَنَّهُ يسقطُ عنه العباداتُ الظاهرةُ مِنَ الصَّلَاةِ والصومِ والزَّكَاةِ والحجِّ وغير ذلك، وتكونُ عبادته التفكُّر، وهذا كفرٌ وضلالٌ فَإِنَّ أَكْمَلَ النَّاسِ فِي المحبَّةِ والإيمانِ هُمُ الأنبياءُ خصوصاً حبيبَ اللهِ تعالى، مع أَنَّ التكاليفَ في حقِّهم أتمُّ وأكمل، وأمَّا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا أَحَبَّ اللهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ»^(١) فمعناه أَنَّهُ عصمه مِنَ الذنوبِ فلم يلحقه ضررها.

كما يدلُّ عليه حكاية معتقدهم الخبيث.

قوله: (وَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ: «إِذَا أَحَبَّ اللهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ») لَا أَعْلَمُ لَهُ أَصْلًا، وبتقدير ورودهِ فتأويله ما ذكره الشَّارِح، وقد يُؤوَلُ بأنَّ الله سبحانه يُوفِّقه للتوبة النصوح، والتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ.



(١) أخرجه الديلمي (٢/ ٧٧، رقم ٢٤٣٢).

[حَمْلُ النُّصُوصِ عَلَى الظَّوَاهِرِ]

(وَالنُّصُوصُ) مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ (عَلَى ظَوَاهِرِهَا) مَا لَمْ يَصْرَفَ عَنْهَا دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِي الْآيَاتِ الَّتِي يُشْعِرُ ظَوَاهِرُهَا بِالْجَهَةِ وَالْجَسَمِيَّةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، لَا يُقَالُ: لَيْسَتْ هَذِهِ مِنَ النَّصِّ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ، لِأَنَّا نَقُولُ: الْمُرَادُ بِالنَّصِّ هَاهُنَا لَيْسَ مَا يَقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُفَسِّرَ وَالْمُحَكِّمَ، بَلْ مَا يَعُمُّ أَقْسَامَ النَّظْمِ عَلَى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ.

[حَمْلُ النُّصُوصِ عَلَى الظَّوَاهِرِ]

قوله: (وَالنُّصُوصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا) كَالْحُورِ وَالْقُصُورِ وَالْأَنْهَارِ مِنْ مَاءٍ وَلَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ، وَخَمْرٌ لَذَّةٌ لِلشَّارِبِينَ، وَعَسَلٌ مُصَفًّى، وَالْأَشْجَارُ وَالثَّمَارُ، وَتَنْعِيمُ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَتَعْذِيبُ أَهْلِ النَّارِ بِالْجَحِيمِ وَالزُّقُومِ وَالسَّلَاسِلِ وَالْأَغْلَالِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

قوله: (لَا يُقَالُ: هَذِهِ لَيْسَتْ مِنَ النَّصِّ) هَذَا السُّؤَالُ وَجَوَابُهُ يَسْتَدْعِيَانِ مَعْرِفَةَ تَقْسِيمِ اللَّفْظِ إِلَى مُحَكِّمٍ وَمُفَسِّرٍ وَنَصٍّ وَظَاهِرٍ، وَمُقَابِلَتِهَا، وَهُوَ مَفْصَلٌ فِي أَصُولِ الْحَنْفِيَّةِ، وَحَاصِلُهُ أَنْ يُقَالُ: دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمُرَادِ إِنْ كَانَتْ ظَاهِرَةً، فَإِنْ لَمْ تَقْبَلِ النِّسْخَ فَمُحَكِّمٌ، وَإِلَّا فَإِنْ لَمْ تَقْبَلِ التَّأْوِيلَ وَالتَّخْصِصَ، فَمُفَسِّرٌ، وَإِلَّا فَإِنْ سَبَقَ لِأَجْلِ ذَلِكَ الْمُرَادِ فَنَصٌّ، وَإِلَّا فَظَاهِرٌ، وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ ظَاهِرَةٍ، فَإِنْ كَانَ خَفَاؤُهَا لِعَارِضٍ يَخْفَى، أَوْ لَا لِعَارِضٍ، وَإِدْرَاكُ الْمُرَادِ عَقْلًا فَمُشْكَلٌ، أَوْ نَقْلًا فَمُجْمَلٌ، أَوْ لَمْ يُدْرَكْ أَصْلًا فَمُتَشَابِهٌ.

قوله: (مَعَ أَنَّ التَّكْلِيفَ فِي حَقِّهِمْ) أَيِ الْأَنْبِيَاءِ (أَتَمُّ وَأَكْمَلُ) حَتَّى إِنَّهُمْ يُعَاتِبُونَ عَلَى

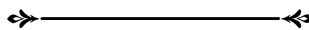
(فَالْعُدُولُ عَنْهَا) أَي عَنِ الظَّوَاهِرِ (إِلَى مَعَانٍ يَدَّعِيهَا أَهْلُ الْبَاطِنِ) وَهَمُّ الْمُلَاحِذَةِ وَسُمُّوا الْبَاطِنِيَّةَ لِادِّعَائِهِمْ أَنَّ النُّصُوصَ لَيْسَتْ عَلَى ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنَةٌ لَا يَعْرِفُهَا إِلَّا الْمَعْلَمُ وَقَصْدُهُمْ بِذَلِكَ نَفْيُ الشَّرِيعَةِ بِالْكَلِيَّةِ (إِلْحَادٌ) أَي مَيْلٌ وَعُدُولٌ عَنِ الْإِسْلَامِ وَاتِّصَالٌ وَاتِّصَافٌ بِكُفْرٍ، لَكُونَهُ تَكْذِيبًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا عَلِمَ مَجِيئُهُ بِهِ بِالضَّرُورَةِ.

وَأَمَّا مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ النُّصُوصَ مَحْمُولَةٌ عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذَلِكَ فَفِيهَا إشاراتٌ خَفِيَّةٌ إِلَى دِقَاقٍ تَنْكَشِفُ عَلَى أَرْبَابِ السُّلُوكِ يُمْكِنُ التَّطَبُّقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الظَّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهُوَ مِنْ كِمَالِ الْإِيمَانِ وَمَحْضِ الْعِرْفَانِ.

أَدْنَى زَلَّةٍ، بَلْ عَلَى تَرْكِ الْأَفْضَلِ، وَقَدْ ذَكَرَ فِي شَرْحِ الْمَقَاصِدِ أَنَّ: الْعَارِفَ رُبَّمَا يَحْصُلُ لَهُ كِمَالُ الْإِنْجِذَابِ إِلَى عِلْمِ الْقُدُسِ وَالِاسْتِغْرَاقِ فِي مُلَاحِظَةِ جَنَابِ الْحَقِّ بِحَيْثُ يَذْهَلُ عَنْ هَذَا الْعَالَمِ، وَيَخْلُ بِالتَّكَالِيفِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَأْتَمَّ بِذَلِكَ لَكُونَهُ فِي حُكْمِ غَيْرِ الْمَكْلَفِ كَالْتَّائِمِ، وَذَلِكَ لِعَجْزِهِ عَنْ مُرَاعَاةِ الْأُمُورِ، وَمُلَاحِظَةِ الْجَانِبِينَ، فَرُبَّمَا يَسْأَلُ دَوَامَ تِلْكَ الْحَالَةِ، وَعَدَمَ الْعُودِ إِلَى عَالَمِ الظَّاهِرِ، وَهَذَا الذَّهْوُ هُوَ الْجَنُونُ الَّذِي رُبَّمَا يَرْجِعُ عَلَى بَعْضِ الْعُقُولِ، وَالْمَتَسَمُّونَ بِهِ هُمُ الْمَتَسَمُّونَ بِمَجَانِينِ الْعُقَلَاءِ، وَبِهَذَا يَظْهَرُ فَضْلُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَى الْأَوْلِيَاءِ، فَإِنَّهُمْ مَعَ اسْتِغْرَاقِهِمْ أَكْمَلَ وَانْجِذَابَهُمْ أَشْمَلَ، لَا يُخْلُونَ بِأَدْنَى طَاعَةٍ، وَلَا يَذْهَلُونَ عَنْ هَذَا الْجَنَابِ سَاعَةً؛ لِأَنَّ قُوَّتَهُمُ الْقُدْسِيَّةَ مِنَ الْكِمَالِ بِحَيْثُ لَا يَشْغَلُهَا شَاغِلٌ عَنْ ذَلِكَ الْجَنَابِ، وَلِهَذَا يَنْعَى عَلَيْهِمْ أَدْنَى زَلَّةٍ عَنْ نَهْجِ الصَّوَابِ. انْتَهَى.

قوله: (الْمُلَاحِذَةُ) جَمْعُ مِلْحَدَةٍ آخِرُهُ هَاءٌ تَأْنِيثُ نَعْتٍ لِلْجَمَاعَةِ، وَاحِدُهَا مِلْحَدٌ، اسْمُ فَاعِلٍ، أَلْحَدَ إِذَا مَالَ، وَجَازَ عَنِ الْقَصْدِ، غَلَبَ فِي الْجَائِرِ بَطْعَنُهُ فِي الدِّينِ.

قوله: (إِلَّا الْمَعْلَمُ) الْمُرَادُ بِهِ عِنْدَهُمْ إِمَامٌ مَعْصُومٌ يَهْدِي النَّاسَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَيَعْلَمُ طَرِيقَ النِّجَاةِ، وَقِيلَ: الْمُرَادُ مِنَ الْعِلْمِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ.



[جُحُودُ الْأَحْكَامِ الْقَطْعِيَّةِ وَالِاسْتِهْزَاءُ بِهَا]

(ورَدُّ النُّصُوصِ) بِأَنْ تُنْكَرَ الْأَحْكَامُ الَّتِي دَلَّتْ عَلَيْهَا النُّصُوصُ الْقَطْعِيَّةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَحَشْرِ الْأَجْسَادِ مَثَلًا (كُفْرٌ) لِكُونِهِ تَكْذِيبًا صَرِيحًا لِلَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ بِالزَّنا كُفْرًا.

(وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ) صَغِيرَةً كَانَتْ أَوْ كَبِيرَةً (كُفْرٌ) إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا مَعْصِيَةً بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ، وَقَدْ عَلِمَ ذَلِكَ فِيمَا سَبَقَ.

(وَالِاسْتِهْزَاءُ بِهَا كُفْرٌ، وَالِاسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيعَةِ كُفْرٌ) لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ التَّكْذِيبِ.

وَعَلَى هَذِهِ الْأَصُولِ يَتَفَرَّغُ مَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوَى مِنْ أَنَّهُ إِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَإِنْ كَانَ حُرْمَتُهُ لِعَيْنِهِ وَقَدْ ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ يَكْفُرُ وَإِلَّا فَلَا بَأْسَ أَنْ تَكُونَ حُرْمَتُهُ لغيرِهِ أَوْ ثَبَتَ بِدَلِيلٍ ظَنِّيٍّ.

[جُحُودُ الْأَحْكَامِ الْقَطْعِيَّةِ وَالِاسْتِهْزَاءُ بِهَا]

قَوْلُهُ: (إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا مَعْصِيَةً بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ) وَلَا يَنْفَعُهُ التَّأْوِيلُ إِذَا عَلِمَ مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ تَحْرِيمَهَا، كَمَا أَنَّ تَأْوِيلَ الْفَلَّاسِفَةِ أَدْلَةُ حَدُوثِ الْعَالَمِ لَا يَدْفَعُ كُفْرَهُمْ.

قَوْلُهُ: (فِي مَا سَبَقَ) أَيُّ قَبِيلِ الْكَلَامِ فِي الشَّفَاعَةِ.

قَوْلُهُ: (فَإِنْ كَانَ حُرْمَتُهُ لِعَيْنِهِ) فِي التَّلْوِيحِ أَنَّ الْفِعْلَ الْحَرَامَ نَوْعَانِ:

وبعضهم لم يفرّق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: مَنْ استحلَّ حراماً قد علِمَ في دين النبيّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تحريمه كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسقٌ، وَمَنْ استحلَّ شرب النّبذِ إلى أن يسكر كفر، أمّا لو قال لحرام: هذا حلالٌ لترويج السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر، ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشقّ عليه لا يكفر، بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حقّ فإنه كفر، لأن حرمة هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان، موافقة للحكمة،

أحدهما: ما يكون منشأ حرمة عين المحل الذي تعلّق به الفعل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر، ويسمّى حراماً لعينه.

الثاني ما يكون منشأ حرمة غير ذلك المحل؛ كحرمة أكل مال الغير، فإنهما ليست لنفس ذلك المال، بل لكونه ملك الغير، فالأكل مُحَرَّم ممنوع، لكن المحل قابل للأكل في الجملة، فإن يأكله ماله بخلاف الأوّل، فإن المحل قد خرج عن قابلية الفعل انتهى.

وهذا الفرق لا تصحّ إرادته هنا؛ لأنّ مُستحل مال الغير يكفر بلا شكّ، نعم إن أرادَ القائل بهذا الفرق أنّ ما كانت حرمة لغيره يقبل التأويل فلا يكفر من استحلّه بتأويل مقبول لم يبعد، وكذا القول فيمن استحلّ ما ثبت تحريمه بدليل ظنيّ يقبل التأويل.

قوله: (كنكاح ذوي المحارم) مثال للحرام لغيره، فإنّ التحريم لحرمتهم، وإلا فنكاحهن جائز للأجانب.

قوله: (وشرب الخمر، وأكل الميتة) ونحوهما أمثلة للحرام لعينه.

قوله: (موافقة للحكمة) أي في حدّ ذاتها، مع قطع النظر عن الأزمان وأهلها لعدم اختلافها باختلاف الأزمان وأهلها، وأما مثل حرمة الخمر مما اختلف بالأزمان، فثبت في زمن بالنسبة إلى أهله، وانتفى في زمن بالنسبة إلى أهله، فحكمته ليست ذاتية، فالتّمني فيه يحتمل أن يكون تمنياً لتبدّل حال الأشخاص والأزمان.

وَمَنْ أَرَادَ الْخُرُوجَ عَنِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ أَرَادَ أَنْ يَحْكَمَ اللَّهُ بِمَا لَيْسَ بِحِكْمَةٍ، وَهَذَا جَهْلٌ مِنْهُ بِرَبِّهِ.

وَذَكَرَ السَّرْحَسِيُّ فِي كِتَابِ الْحَيْضِ: أَنَّهُ لَوْ اسْتَحَلَّ وَطْءَ امْرَأَتِهِ الْحَائِضِ يَكْفِرُ، وَفِي النُّوَادِرِ: عَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ لَا يَكْفِرُ، وَهُوَ الصَّحِيحُ.

وَفِي اسْتِحْلَالِهِ اللَّوَاظَةِ بِامْرَأَتِهِ لَا يَكْفُرُ عَلَى الْأَصَحِّ، وَمَنْ وَصَفَ اللَّهُ بِمَا لَا يَلِيقُ أَوْ سَخَرَ بِاسْمٍ مِنْ أَسْمَائِهِ أَوْ بِأَمْرٍ مِنْ أَوْامِرِهِ أَوْ أَنْكَرَ وَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ يَكْفِرُ.

وَكَذَا لَوْ تَمَنَّى أَنْ لَا يَكُونَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَى قَصْدِ اسْتِخْفَافٍ أَوْ عَدَاوَةٍ، وَكَذَا لَوْ ضَحَكَ عَلَى وَجْهِ الرِّضَى لِمَنْ تَكَلَّمَ بِالْكَفْرِ،

قَوْلُهُ: (وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ عَنِ الْحِكْمَةِ... إِلَى آخِرِهِ) هُوَ مَبْنِي عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْحَنْفِيَّةُ مِنَ الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ الْعَقْلِيِّينَ وَفَاقًا لِلْمُعْتَزَلَةِ، وَإِنْ فَارَقَهُمْ فِي الْمَبْنَى كَمَا هُوَ مُقَرَّرٌ فِي أَصُولِهِمْ.

وَفِي زَوَائِدِ الرُّوضَةِ مِنْ كِتَابِنَا: أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّهُ لَا يَكْفِي فِي مَسْأَلَتِي التَّمَنَّى، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ تَقْتَضِي كُفْرَهُ.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ الصَّحِيحُ) مَحَلُّ نَظَرٍ، بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الصَّحِيحُ مَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ السَّرْحَسِيُّ؛ لِأَنَّ التَّحْرِيمَ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ، ثَابِتٌ بِنَصِّ الْكِتَابِ، مَعْلُومٌ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةٌ.

قَوْلُهُ: (وَمَنْ وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا لَا يَلِيقُ بِهِ) هُوَ إِطْلَاقٌ فِي مَوْضِعِ تَفْصِيلٍ مَحَلُّهُ كِتَابُ الْفُرُوعِ، فَفِي كِتَابِ الْحَنْفِيَّةِ خِلَافٌ فِيمَا إِذَا قَالَ: فَلَانٌ فِي عَيْنِي كَالْيَهُودِيِّ أَوْ النَّصْرَانِيِّ فِي عَيْنِ اللَّهِ. فَمِنْهُمْ مَنْ أَطْلَقَ تَكْفِيرَهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنْ أَرَادَ الْجَارِحَةُ كُفْرًا، وَاخْتَلَفُوا أَيْضًا فِيمَا إِذَا قَالَ: اللَّهُ فِي السَّمَاءِ. وَلَوْ أَتَى بِالْأَلْفَاظِ الْوَارِدَةِ فِي الْقُرْآنِ؛ كَقَوْلِهِ: اللَّهُ مَعَنَا أَوْ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِينَا أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ فَلَا نَحْكُمُ بِكُفْرِهِ.

قَوْلُهُ: (نَبِيٌّ) هُوَ اسْمٌ يَكُونُ، وَخَبَرُهَا (مِنَ الْأَنْبِيَاءِ).

وكذا لو جلسَ عَلَى مكانٍ مرتفعٍ وحوَلَهُ جماعةٌ يسألونه مسائلَ وَيُضْحِكُونَهُ وَيَضْرِبُونَهُ بالوسائدِ كفروا جميعاً.

وكذا لو أَمَرَ رجلاً أَنْ يَكْفِرَ باللهِ أو عَزَمَ عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بكفرٍ، وكذا لو أَفْتَى لامرأةٍ بالكفرِ لِتَبْسِينَ من زوجها، وكذا لو قَالَ عند شربِ الخمرِ أو الزَّنا بِسْمِ الله، وكذا إِذَا صَلَّى لغيرِ القبلةِ أو بغير طهارة متعمداً يكفر، وإن وافقَ ذَلِكَ القبلة، وكذا لو أَطْلَقَ كلمةَ الكفرِ استخفافاً لا اعتقاداً إِلَى غيرِ ذَلِكَ مِنَ الفروع.

(وَالْيَأْسُ مِنَ اللهِ تَعَالَى كُفْرٌ) لِأَنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ.

(وَالْأَمْنُ مِنَ اللهِ تَعَالَى كُفْرٌ) إِذْ لَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ.

فإن قيل: الْجَزْمُ بِأَنَّ الْعَاصِيَ يَكُونُ فِي النَّارِ يَأْسٌ مِنَ اللهِ تَعَالَى، وبأنَّ الْمُطِيعَ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمْنٌ مِنَ اللهِ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَزِلِيُّ كَافِراً مُطِيعاً كَانَ أَوْ عَاصِياً، لِأَنَّهُ إِذَا آمَنَ أَوْ آيَسَ، وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنْ لَا يَكْفُرَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ.

قوله: (وكذا لو جلس... إلى آخر المسألة) صَوَّبَ النُّووي فِي زَوَائِدِ الرُّوضَةِ أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ، وَقِيدَ - هُوَ وَالرَّافِعِي - الْكُفْرُ فِي مَسْأَلَتِي التَّسْمِيَةِ عِنْدَ شُرْبِ الْخَمْرِ أَوْ الزَّنا بِكَوْنِ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الْاسْتِخْفَافِ.

قوله: (وَالْيَأْسُ مِنَ اللهِ كُفْرٌ) (وَالْأَمْنُ مِنَ اللهِ كُفْرٌ) كَذَا فِي كُتُبِ الْحَنْفِيَّةِ، وَالَّذِي فِي كُتُبِ أَصْحَابِنَا عَدُّ الْأَمْرَيْنِ مِنَ الْكِبَائِرِ دُونَ تَكْفِيرِهِمَا، وَمَرَادُ أَصْحَابِنَا مِنْ اسْتِبْعَادِ الْعَفْوِ عَنْ ذُنُوبِهِ لِعَظَمَتِهَا اسْتِبْعَاداً دَخَلَ بِهِ فِي الْيَأْسِ أَوْ غَلَبَ عَلَيْهِ الرَّجَاءُ غَلْبَةً دَخَلَ بِهَا فِي حَدِّ الْأَمْنِ مِنَ الْمَكْرِ، أَمَّا مَنْ كَانَ يَأْسُهُ لِإِنْكَارِ سَعَةِ الرَّحْمَةِ ذُنُوبَهُ، وَمَنْ كَانَ أَمْنُهُ لِعَقْدَادِ أَنَّهُ لَا مَكْرَ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنْهُمَا كَافِراً عِنْدَنَا أَيْضاً، وَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ نَصُّ الْقُرْآنِ، وَقَدْ بَيَّنَّا مَتَمَسَّكَ أَصْحَابِنَا فِي عَدِّهِمَا مِنَ الْكِبَائِرِ فِي الدَّرَرِ اللَّوَامِعِ، فَلْيُرَاجَعِ مَنْ أَرَادَهُ.

قوله: (فإن قيل: الْجَزْمُ) أَيُ جَزْمِ الْعَاصِي الْمُعْتَزِلِي - مثلاً - بِأَنَّ الْعَاصِيَ يَكُونُ فِي النَّارِ يَأْسٌ، وَجَزْمِ الْمُطِيعِ الْمُعْتَزِلِي بِأَنَّ الْمُطِيعَ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمْنٌ؛ أَيُ فِي الْمَسَائِلِ

قلنا: هذا ليس بياسٍ ولا آمنٍ، لأنَّه على تقدير العصيان لا يياسُ أن يوفِّقه الله تعالى للتوبة والعملِ الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمنُ أن يخذله الله فيكتسبَ المعاصي، وبهذا يظهر الجوابُ عما قيل: إنَّ المعتزليَّ إذا ارتكبَ كبيرةً لزم أن يصيرَ كافراً لياسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده أنَّه ليس بمؤمن، وذلك لأنَّا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزمُ اليأس وأن اعتقادَ عدمِ إيمانه المُفسَّرُ بمجموعِ التصديقِ والإقرارِ والأعمالِ بناءً على انتفاء الأعمال يوجبُ الكفر.

هذا والجمعُ بين قولهم: لا يكفر أحدٌ من أهل القبلة، وقولهم: يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سبَّ الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مُشْكِلٌ.

الاجتهادية، أمَّا من أنكر شيئاً من ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره، على أنَّ هذه القاعدة للأشعري وبعض أتباعه، والبعض الآخر منهم خالفوها فكفروا والمعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة إلى الجمع إذ القائل لم يتحد، واعلم أنه قد يقع في بعض العقائد، ولا تُكفَّرُ أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ؛ أي كالزنا والسرقه ونحوهما خلافاً للخوارج في تكفيرهم أهل القبلة بذلك، وهي مسألة أخرى.

قوله: (بناءً) مُتعلِّقٌ بقوله (اعتقاد).

قوله: (والجمعُ... إلى آخره) اعتذر العلامة العلاء البخاري عن مشايخهم بأنَّ إطلاقهم الكفر بالكلمات المذكورة ونحوها ليس على ظاهره، بل تغليظاً يُريدون به التنفير، فإطلاقهم مقيد بقصد ما يكون به اللفظ كفر.



[مسألة علم الغيب]

(وتصديقُ الكاهنِ بما يخبرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ) لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من أتى كاهناً فصدّقه بما يَقُولُ فقد كفرَ بما أنزلَ على محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ»^(١) والكاهنُ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِي مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ

[مسألة علم الغيب]

قوله: (وتصديقُ الكاهنِ) أي فيما أخبر به من المغيّبات بطريق الكهانة.

حديث: «من أتى كاهناً» رواه أصحاب السنن الأربعة من حديث أبي هريرة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وقوله فيه: فقد كفر بما أنزل على محمد - ﷺ - يُشِيرُ به إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

وفي صحيح مسلم من حديث بعض أمهات المؤمنين - وصرّح الحميدي بأنها حفصة أم المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أن النبي ﷺ قال: «من أتى عرافاً، فقصدته لم تُقبل له صلاة أربعين ليلة». العراف هو الذي يدّعي معرفة الشيء بمقدمات يدّعي أنها أسباب تدل على مواقعها، كالمسروق من ذا الذي سرقه، وكموضع الضالة ونحو ذلك، ومعنى عدم قبول صلاته أنّه لا ثواب له فيها وإن كانت مُجزية في سقوط الفرض.

(١) أخرجه أحمد (٤٤٢٩/٢)، وأبو داود (٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٩٠١٦)، وابن ماجه (٦٣٩)، والبخاري في التاريخ الكبير (١٦/٣).

ومطالعة عِلْمِ الْغَيْبِ، كان في العربِ كهنةٌ يدَّعون معرفةَ الأمور، فمنهم من كان يزعمُ أنَّ له رئيساً من الجنِّ وتابعة تُلقِي إليه الأخبار، ومنهم من كان يدَّعي أنَّه يستدركُ الأمور بفهمٍ أُعْطِيَهُ.

والمَنْجَمُ إذا ادَّعى العِلْمَ بالحوادث الآتية فهو مثلُ الكاهن، وبالجملَةِ العِلْمُ بالغيبِ أمرٌ تفرَّدَ به الله تعالى، لا سبيلَ إليه للعباد إلا بإعلام منه تعالى وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشادٍ إلى استدلالٍ بالآمارات فيما يمكن ذلك فيه، ولهذا ذُكِرَ في الفتاوى أن قولَ القائلِ عند رؤية هالة القمر: يكونُ المطر، مدَّعيًا عِلْمَ الغيب لا بعلامةٍ كفر، والله أعلم.

قوله: (ومطالعة عِلْمِ الْغَيْبِ) أي الاطلاع عليه.

قوله: (أن له رئيساً) أي جَنِينًا يترأى له أي [يتبدأ]^(١) له بحيث يراه، وعطف (التابعة) عليه؛ لأنها الأنثى، والري الذكر، وكل منهما يلقي إلى الكاهن، ولكن حذف الشارح من الري قوله: (يلقي) اكتفاءً بذكره في التَّابِعة، وقد كان ذلك في الجاهلية كثيراً، قال النووي: وهذا القسم بطل من حين بعث نبينا محمد ﷺ.

قوله: (يستدركُ الأمور) أي يتطلَّبُ إدراكها بفهمٍ أُعْطِيَهُ.

قوله: (والمَنْجَمُ) إلى قوله (مثل الكاهن) أي في أنَّ تصديقه بما يخبر به من الغيب بطريق التنجيم كُفْرٌ، وأمَّا ما وَرَدَ في صحيح مسلم: «كان نبي من الأنبياء يخطُّ، فمن وافق خطه فذاك» ليس معناه الإذن في الخط في الرمل ونحوه؛ لأنه ضرب من الكهانة، بل معناه أنَّه إن علمت موافقة الخط لما كان يفعله ذلك النبي فذاك جائز، وإلا فحرام، وأنَّى لنا نعلم موافقته، فلا يجوز لنا الخط لانتفاء شرط جوازه.



(١) غير واضح بالأصل، والمثبت أقرب شَبْهاً للرسم، وأوفق للسياق.

[مبحثُ المعدوم]

(والمعدومُ ليس بشيءٍ) إن أُريدَ بالشَّيءِ الثَّابتُ المتحقِّقُ عَلَى ما ذهبَ إليه المحققون من أن الشيئية تُرادفُ الوجودَ والثبوتَ، والعدمُ يرادفُ النَّفيَ.

وهذا حكمٌ ضروريٌّ لم يَنازعُ فيه إلَّا المعتزلة القائلون بأنَّ المعدومَ الممكنَ ثابتٌ في الخارجِ.

وإن أُريدَ أنَّ المعدومَ لا يُسمَّى شيئاً فهو بحثٌ لغويٌّ مبنيٌّ عَلَى تفسيرِ الشَّيءِ

[مبحثُ المعدوم]

قوله: (والمعدومُ ليسَ بشيءٍ) هي من أشهر المسائل التي امتاز بها أهل السنة عن أهل الاعتزال، فلذا أوردتها المصنف هنا.

قوله: (المُتَحَقِّقُ) بكسر القاف بمعنى الثَّابت تأكيداً له.

قوله: (تساوي الوجود) في بعض النسخ: (تساوق) بالقاف آخره بدل الياء، والمساواة في الصدق فقط ينفي الترادف الذي عبَّرَ به الشارح أول هذا الشرح، وتكلَّمتنا عليه هناك، وأما لفظ المساوغة بالقاف، فقد قال في شرح المقاصد: إنه يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم، فيكون اللفظان مترادفين، والمساواة في الصدق فيكونان متباينين، وقد عبَّرَ في المواقف بقوله: الشبه تساوق الوجود. قال في الشرح: وتساويه وإن غايرته، وهي ظاهرة في إرادة المساواة في الصدق.

أنَّه الموجودُ أو المعدومُ أو ما يصحُّ أن يُعلَمَ أو يُخَبَرَ عنه، فالمرجعُ إلى النقل، وتتبع موارد الاستعمال.

قوله: (أنَّه الموجود) أي فقط، وهو مذهب الأشاعرة، أو المعلوم - باللام - وهو مذهب الجاحظ ومعتزلة البصرة، ونص في شرح المواقف: مذهب الأشاعرة، بل أهل اللغة يُطلقون في كلِّ عصر لفظ الشيء على الوجود حتَّى لو قيل لهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالإنكار.

قوله: (فالمرجعُ إلى النَّقل) أي عن أهل اللغة.



[مسألة إيصال الثواب]

(وفي دعاء الأحياء للأموات وتصديقهم) أي تصدق الأحياء (عنهم) أي عن الأموات (نفع لهم) أي للأموات، خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل، وكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره.

ولنا ما ورد في الأحاديث الصّحاح من الدعاء للأموات خصوصاً في صلاة الجنازة، وقد توارثه السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى، قال ﷺ: «ما من ميت تُصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه»^(١)، وعن سعد بن عباد أنه قال: يا رسول الله، إن أم سعد ماتت، فأبي الصدقة أفضل؟ قال: الماء، فحفر بئراً وقال: هذه لأم سعد، وقال عليه السلام^(٢): «الدعاء يردُّ البلاء»^(٣)، و«الصدقة

(١) أخرجه مسلم (٢/٦٥٤، رقم ٩٤٧)، والنسائي (٤/٧٥، رقم ١٩٩١)، وابن حبان (٧/٣٥١، رقم ٣٠٨١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧/٤، رقم ٩٢٤٨). وأخرجه أيضاً الطبراني في الأوسط (٦/١٤٤، رقم ٦٠٣٩)، والبيهقي (٤/٣٠، رقم ٦٦٩٤)، والديلمي (٤/٣٢، رقم ٦١٠١).

(٢) أخرجه الديلمي في الفردوس (٢٩١٢)، وانظر فيض القدير (٣/٥٤٣)، وكشف الخفاء (١/٤٨٦).

(٣) قال الغزالي (إحياء علوم الدين ٣/٣٨): قيل لإبراهيم بن أدهم: ما بالنا ندعو فلا يستجاب لنا وقد قال الله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] قال: لأن قلوبكم ميتة، قيل: وما الذي أماتها؟ قال: ثمانى خصال: عرفتم حق الله فلم تقوموا به وقرأتم القرآن فلم تقوموا بحدوده وقلتم نحب رسول الله - ﷺ - وتركتم سنته وقلتم نخشى الموت ولم تستعدوا له وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ [فاطر: ٦] وطاوعتموه على المعاصي وقلتم نخاف النار فأرهقتم أبدانكم فيها وقلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها وإذا قمتم من فراشكم رميتم بعيوبكم وراء ظهوركم وقدمتم عيوب الناس أمامكم فكيف يستجاب لكم، انتهى.

تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ»^(١) وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ الْعَالَمَ وَالْمَتَعَلَّمَ إِذَا مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا» وَالْأَحَادِيثُ وَالْآثَارُ فِي هَذَا الْبَابِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُخَصَّى.



(١) أخرجه ابن حبان (١٠٣/٨، رقم ٣٣٠٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢١٣/٣، رقم ٣٣٥١).
وأخرجه أيضًا: الضياء (٢١٩/٥، رقم ١٨٤٨)، والديلمي (٤١٣/٢، رقم ٣٨٣٤).

[إجابةُ الله الدعوات]

(والله تعالى يجيبُ الدعواتِ ويقضي الحاجات) لقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةٍ رَحِمَ، مَا لَمْ يَسْتَعِجِلْ»^(١) ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ رَبَّكُمْ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَيٌّ كَرِيمٌ، يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا»^(٢).

واعْلَمْ أَنَّ العَمْدَةَ فِي ذَلِكَ صَدَقُ النَّبِيِّ وَخُلُوصُ الطَّوَيَّةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ، لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ، واعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَسْتَجِيبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ»^(٣).

(١) أخرجه مسلم (٢٠٩٦/٤)، رقم (٢٧٣٥)، وابن حبان (١٦٤/٣)، رقم (٨٨١). وأخرجه أيضًا: البيهقي (٣٥٣/٣)، رقم (٦٢٢٢).

(٢) أخرجه أحمد (٤٣٨/٥)، رقم (٢٣٧٦٥)، والترمذي (٥٥٦/٥)، رقم (٣٥٥٦) وقال: حسن غريب. والحاكم (٧١٨/١)، رقم (١٩٦٢) وقال: صحيح على شرط الشيخين. والبيهقي (٢/٢١١)، رقم (٢٩٦٥). وأخرجه أيضًا: أبو داود (٧٨/٢)، رقم (١٤٨٨)، وابن حبان (٣/١٦٠)، رقم (٨٧٦).

(٣) أخرجه الترمذي (٥١٧/٥)، رقم (٣٤٧٩) وقال: حديث غريب. والحاكم (١/٦٧٠)، رقم (١٨١٧)، وقال: مستقيم الإسناد. وتعبه الذهبي في التلخيص بأن فيه صالحاً المري متروك. وأخرجه أيضًا: ابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير (٤/٧٥)، والطبراني في الأوسط (٥/٢١١)، رقم (٥١٠٩)، وابن عدي (٤/٦٠)، ترجمة ٩١٢ صالح بن بشير أبو بشر المري) وقال: قال البخاري: منكر الحديث، والرافعي (٣/٣٢٩).

ومن غريب الحديث: «موقنون»: جازمون بالإجابة. «غافل»: معرض عن الله أو عما سأل. «لاه»: من اللهو: لاعب بما سأل أو مشتغل بغير الله تعالى.

[دعاء الكافرين]

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يُستجاب دعاء الكافر، فمنعه الجمهور لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [الرعد: ١٤] ولأنه لا يدعو الله تعالى لأنه لا يعرفه.

ولأنه وإن أقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره.

وما روي في الحديث من أن دعوة المظلوم وإن كان كافراً تُستجاب فمحمول على كفران النعمة.

[دعاء الكافرين]

قوله: (ولنا ما ورد في الأحاديث الصّحاح) وهي متعددة منها قوله ﷺ: «إذا صليت على الميت، فأخلصوا له الدعاء» رواه أبو داود وابن ماجه من حديث أبي هريرة.

ومنها: أنه - ﷺ - كان إذا صلى على الجنازة قال: «اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفّه على الإيمان» رواه أصحاب السنن الأربعة من حديث أبي هريرة.

ومنها: حديث عوف بن مالك عند مسلم والنسائي قال: سمعت رسول الله - ﷺ -
- وقد صلى على جنازة يقول: «اللهم اغفر له وارحمه، واعف عنه وعافه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بماء وثلج وبرد، ونقه من الخطايا كما يُنقى الثوب الأبيض من

الدَّئِيسَ، وأبدله دارًا خيرًا من داره، وزوجًا خيرًا من زوجه، وقه فتنة القبر وعذاب النار، قال عوف فتمنيت أن أكون ذلك الميت لدعاء رسول الله ﷺ.

حديث: «ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين... الحديث» أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة.

حديث سعد بن عباد في أمه أخرجه أبو داود، وأخرجه ابن ماجه من حديث سعيد بن المسيب عن سعد، وفيه انقطاع بينهما.

حديث: «الدعاء يرُدُّ البلاء، والصدقة تُطْفِئُ غضبَ الرَّبِّ» لم أستحضره حين هذه الكتابة، والذي حضر في حديث سلمان الفارسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدَّعَاءَ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعَمْرِ إِلَّا الْبِرَّ» رواه الترمذي، وقال حسن غريب، ورواه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في المستدرک من حديث ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - قَالَ: لَا يَرُدُّ الْقَدْرُ... إِلَى آخِرِهِ».

وحديث عائشة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قالت: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَغْنِي حُذْرُ مَنْ قَدَرِ، والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، وإن البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة» رواه البزار والطبراني والحاكم، وقال: صحيح الإسناد.

وحديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ: «أَنَّ صَدَقَةَ السَّرِّ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ... الحديث» رواه الترمذي وابن حبان في صحيحه، وورد بنحو معناه أحاديث.

وأما حديث: «إِنَّ الْعَالَمَ وَالْمَتَعْلَمَ إِذَا مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ» فمع أنَّه لا أصل له لم يدل على المقصود، بل على ما له به شبه.

قوله: (والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تُحصى) قد أفرد جمع من العلماء بالحديث الدعاء بالتأليف، مع إفراده بترجمة في أمهات الكتب؛ كالصحيحين، والسنن الأربعة، وغيرها.

وجَوَّزَهُ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيسَ: رَبِّ ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (١٤) ﴿الْأَعْرَافُ: ١٤﴾ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ (١٥) ﴿الْأَعْرَافُ: ١٥﴾ وَهَذِهِ إِجَابَةٌ، وَإِلَيْهِ

حديث: «يُستجاب للعبد... الحديث» رواه مسلم والترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا يزال يُستجاب للعبد ما لم يدعُ بائِئِمٍّ أو قطيعةَ رَحِمٍ ما لم يستعجل، قيل يا رسول الله: وما الاستعجال؟ قال: يقول: قد دعوت وقد دعوت، فلم أر يُستجب لي، فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء». يستحسر معناه: يملُّ ويعيى، وفي الصحيحين من حديثه أيضًا: «يُستجاب لأحدكم ما لم يعجل يقول: دعوت فلم يُستجب لي».

حديث: «إن ربكم حييُّ كريم» رواه أبو داود والترمذي، وحسنه وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه، والحاكم؛ كلهم من حديث سلمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال في الكشف أثناء سورة البقرة: هو جارٍ على سبيل التمثيل، مثل: تركه تخيب العبد، وأنه لا يرد يديه صَفْرًا من عطائه لكرمه بمن يترك رد المحتاج إليه حياءً منه. وصَفْرًا بكسر المهملة، وسكون الفاء، معناه: خاليتين. يُقَالُ بَيْتٌ صَفْرٌ؛ أي خالٍ، وبيتان صفر، وبيوتٌ صَفْرٌ بلفظ الإفراد في الكل.

قوله: (في ذلك) أي في إجابة الدعاء حديث: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة». أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرفعه: «يقول الله تعالى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي».

حديث دعوة المظلوم، أخرجه ابن حبان والحاكم من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قلت: يا رسول الله ما كانت صحف إبراهيم عليه الصلاة والسلام، قال: «كانت أمثالاً كلها، أيها الملك المُسلَّط المُبتلى المغرور، إني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض، ولكنني بعثتك لتردَّ عني دعوة المظلوم، فإني لا أُردها، ولو كانت من كافر». وفي رواية لأحمد: «دعوة المظلوم مُستجابة، وإن كان كافرًا، ففجوره على نفسه».

قوله: (وجَوَّزَهُ بَعْضُهُمْ) أي جوزه بعضهم أن يُقال: يُستجاب دعاء الكافر. بمعنى أنه لا يمنع منه الشرع؛ لوقوع إجابة دعاء إبليس بالانتظار فهذا الخلاف حكاها عن الشافعية

ذهب أبو القاسم الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي، وقال الصّدر الشّهيد: وبه يُفتَى.

الرويانى منهم فى كتابه البحر، واستدلّ بما ذكره الشّارح، لكن جعل محلّ الخلاف: هل يُستجاب دعاء الكافر أو لا؟ لا أن محله إطلاق لفظ (يستجاب) وعدم إطلاقه، كما فعل الشّارح، والذي عليه شيخنا فى المسامرة هو ما جرى عليه الرويانى.

وأما قول أصحابنا الشّافعية: إنّ أهل الدّمة لا يُمنعون من الخروج إلى الاستسقاء، وتعليهم ذلك بأنّهم مُسترزقة، وفضل الله سبحانه واسع يعمُّ البرّ والفاجر والمؤمن والكافر، قالوا: لكن لا يختلطون بنا خشية أن ينزل عليهم عذاب فيصيبنا، فمُحتَمِّل القول بإجابة دعائهم، وللقول بعدمه وحضورهم على هذا بمنزلة حضور البهائم.

قوله: (وهذه إجابة) قيل: الإجابة للكافر فى أموره الآخرة، وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث.



[أَشْرَاطُ السَّاعَةِ]

(وَمَا أَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ) أَيِ عِلَامَاتِهَا (مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَدَابَّةِ الْأَرْضِ وَيَأْجُوجَ وَمَاجُوجَ وَنُزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ).

لأنَّهَا أُمُورٌ مُمْكِنَةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ.

قال حذيفة بن أسيد الغفاري: اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال: ما تذاكرون، قلنا: نذكر الساعة، قال: إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات، فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة

[أَشْرَاطُ السَّاعَةِ]

قوله: (أَشْرَاطُ السَّاعَةِ) جمع شرط بفتحيتين، وهو العلامة.

قوله: (أسيد) هو بفتح الهمزة وكسر السين المهملة، والغفاري بكسر الغين، نسبة إلى غفار؛ قبيلة أبي ذر، دعا لها النبي - ﷺ - بقوله: «غفار غفر الله لها»، كما في الصحيحين.

وحديث حذيفة بن أسيد رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وغيرهم.

والخسف: غور المكان إلى جهة قعر الأرض.

خسوف: خسفٌ بالْمَشْرِقِ وخسفٌ بِالْمَغْرِبِ وخسفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مُحْشَرِهِمْ.

وَالْأَحَادِيثُ الصَّحَاحُ فِي هَذِهِ الْأَشْرَاطِ كَثِيرَةٌ جَدًّا، فَقَدْ رُوِيَ أَحَادِيثُ وَأَثَارٌ فِي تَفَاصِيلِهَا فَلْتُطْلَبَ مِنْ كِتَابِ التَّفْسِيرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيخِ.



[هل المُجتهدُ يُخطئ؟]

(والمُجتهدُ) في العقليّات والشرعيّات الأصليّة والفرعيّة (قد يُخطئُ ويصيبُ) وذهبَ بعضُ الأشاعرة والمعتزلة إلى أنّ كلّ مجتهدٍ في المسائل الشرعيّة الفرعيّة التي لا قاطعَ فيها مصيب.

وهذا الاختلافُ مبنيٌّ على اختلافهم في أنّ الله تعالى في كلّ حادثَةٍ حكماً معيناً أمّا حكمُهُ في المسائل الاجتهادية فما أدّى إليه رأيُ المُجتهد.

وتحقّقُ هذا المقام أنّ المسألة الاجتهادية إمّا أن لا يكونَ الله تعالى فيها حكمٌ معيّنٌ قبل اجتهادِ المُجتهد أو يكون، وحينئذٍ إمّا أن لا يكونَ منَ الله عليه دليلٌ أو يكون، وذلك الدليل إما قطعيٌّ أو ظنيٌّ، فذهبَ إلى كلّ احتمالٍ جماعة.

[هل المجتهدُ يُخطئ؟]

قوله: (في العقليّات) أي: من الاعتقاديّات؛ كحدوث العالم، وثبوت الباري وصفاته، ويخالف حكم الخطأ فيها حكم الخطأ في الشرعيّات الفرعيّة، فالمخطئ في هذه مأجور، وفي العقليّات آثم أو كافر.

قوله: (وبعضُ الأشاعرة) منهم القاضي، بل هو منقول عن جمهور المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة، بل عن الأشعري نفسه.

والمختار أن الحكم مُعَيَّنٌ وعليه دليلٌ ظنيٌّ إن وجدَه المُجتهدُ أصاب، وإن فقدَه أخطأ، والمُجتهدُ غير مُكَلَّفٍ بإصابته لعموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً، فلا خلافَ على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلافُ في أنه مخطئ ابتداءً وانتهاءً أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً، وإليه ذهب بعضُ المشايخ، وهو مختارُ الشَّيْخ أبي منصور، أو انتهاءً فقط أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعاً لشرائطه وأركانِه فأتى بما كُلفَ به مِن الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة.

والدليل على أن المُجتهد قد يخطئ وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] والضمير للحكومة أو الفتيا، ولو كان كلٌّ من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة، لأن كلاهما قد أصاب الحكم حينئذٍ وفهمه.

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترة المعنى، قال عليه السلام: «إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ، وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ»^(١).....

قوله: (فأتى بما كُلفَ به من الاعتبار) أي في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرِضُوا بِأُولَى الْأَبْصَرِ﴾ [الحشر: ٢].

قوله: (والضمير للحكومة والفتيا) والقصة التي فيها الحكومة والفتيا معروفة في كتب التفسير.

حديث: «إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ» أخرجه الإمام أحمد من حديث عمرو بن

(١) أخرجه ابن عدي (٣٨٢/٢)، ترجمة ٥٠٥ حفص بن سليمان أبو عمر الأسدي) وقال: عامة حديثه عن من روى عنهم غير محفوظة. وأخرجه أيضاً: الطبراني في الأوسط (١٦٢/٢)، رقم (١٥٨٣)، وفي الصغير (٩٧/١)، رقم (١٣١). قال الهيثمي (١٩٥/٤): فيه حفص بن سليمان الأسدي، وهو متروك.

وفي حديث آخر جُعِلَ للمصيب أجران وللمخطئ أجرٌ واحد، وعن ابن مسعود: إن أصبتَ فمن الله وإلا فمني ومن الشيطان، وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهادات.

الثالث: القياسُ مظهرٌ لا مُثبت، فالثابت بالقياس ثابتٌ بالنصِّ معني، وقد أجمعوا على أن الحقَّ فيما ثبت بالنصِّ واحد لا غير.

الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص، فلو كان كلُّ مجتهدٍ مُصيباً لزم اتّصافُ الفعل الواحدِ بالمتنافيين من الحظرِ والإباحةِ أو

العاص بلفظ: «إن أصبتَ فلك عشرة أجور، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة».

(وفي حديث آخر: «جُعِلَ للمصيب أجران، وللمخطئ أجر») اتفق عليه من حديث عمرو بن العاص، وأبي هريرة رضي الله عنهما بلفظ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن اجتهد فأصاب فله أجران».

قوله: (وعن ابن مسعود) أخرجه النسائي وغيره، عن إبراهيم - هو النخعي - قال: أتى عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثم مات قبل أن يدخل بها، قال: سأجتهد لكم رأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن قبلي... الحديث).

قوله: (وقد أجمعوا على أن الحق... إلى آخره) أورد عليه أن محل الإجماع الحكم الذي ليس باجتهادي، والكلام في الاجتهاديات، فالدليل غير مطابق للمدعي.

قوله: (الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات بين الأشخاص) أي بل دخول الكل فيها على السواء.

قوله: (لزم اتّصافُ الفعل الواحدِ بالمتنافيين) أي بالحكمين المتنافيين، إن قيل: هذا بالنسبة إلى الشخص الواحد ظاهر؛ كعامي لم يلتزم مذهباً، استفتى مجتهدين في شرب قليل النبيذ، فأفتاه أحدهما بحرمة، والآخر بحله، أو في الوتر فأفتاه أحدهما بالوجوب، والآخر بعدمه، أو في بيع الغائب، فأفتاه أحدهما بصحته والآخر بفساده.

الصَّحَّةِ والفسادِ أوِ الوجوبِ وعدمه، وتَمَامُ تحقيقِ هذه الأدلَّةِ والجوابُ عن تمسُّكات المخالفين يُطلَبُ من كتابنا: التلويح شرح التنقيح.

أما بالنسبة إلى شخصين، فممنوع فإنَّ التناقض لا يكون إلا عند اتِّحاد المحل.

أجيب بأن: الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخصين أيضًا ممتنع في شريعة نبينا - ﷺ - لأنه مبعوثٌ إلى الناس كافةً داعٍ لهم إلى الحق بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الأشخاص؛ لدخولهم في العمومات على السواء؛ إذ الفرض أنَّ الكلام في غير الخصائص.



[أفضليةُ رُسُلِ البشرِ من رسلِ الملائكة]

(ورُسُلُ البشرِ أفضلُ مِنْ رسلِ الملائكة، ورسلُ الملائكةِ أفضلُ من عامَّةِ البشرِ، وعامَّةُ البشرِ أفضلُ مِنْ عامَّةِ الملائكة).

أمَّا تفضيلُ رسلِ الملائكةِ عَلَى عامةِ البشرِ فبالإجماع، بل بالضرورة.
وأمَّا تفضيلُ رسلِ البشرِ عَلَى رسلِ الملائكةِ وعامَّةِ البشرِ عَلَى عامَّةِ الملائكةِ
فلوجوه:

[أفضليةُ رُسُلِ البشرِ من رسلِ الملائكة]

قوله: (ورُسُلُ البشرِ) عبَّرَ بالرسَلِ دُونَ الأنبياء؛ لأنه لا فرق عنده بين الرسول والنبي، فهما عنده بمعنى واحد، وهو أَنَّ كلاًّ منهما إنسانٌ بَعَثَهُ اللهُ تعالى لتبليغِ الأحكام، وعليه جرى الشَّارحُ في شرحِ المقاصد - كما قدمناه - في الكلام على خبر الرسول أوائل الكتاب، ولم يعبر بالأنبياء لرعاية مُقابلة رسلِ الملائكة لرسَلِ البشر.

قوله: (بالضرورة) أي الدِّينية؛ لورود الكتاب العزيز بما يدلُّ على أفضليتهم بقوله: ﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ...﴾ الآية [الأنبياء: ٢٦]، إِلَى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحریم: ٦]، ﴿جَاعِلِ الْمَلَكِ كَ...﴾ الآية [فاطر: ١]، واقتران ذكرهم بذكره تعالى في غير موضع، والوجهان الأوَّلان من وجوه الاستدلال يُفيدان تفضيلِ رسلِ البشرِ من جهة أنه لا قائل بالفضل بين آدم وغيره، ولا يفيدان تفضيلِ العامَّة.

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى وجه التعظيم والتكريم، بدليل قوله تعالى حكاية: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (١٣) [الأعراف: ١٢] ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية [البقرة: ٣١] أن القصد منه تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٣٣) [آل عمران: ٣٣] والملائكة من جملة العالم، وقد خُصَّ من ذلك بالإجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يُكتفى فيها بالأدلة الظنية.

قوله: (على وجه التعظيم والتكريم) أي لا على وجه التحية فقط.

قوله: (وأنا خير منه) أي وقوله تعالى: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ [الأعراف: ١٢، ص: ٧٦] فإن الآية تدل على أنه علم أن السجود سجود تعظيم وتكريم، لا سجود تحية، فأعرض جهلاً منه بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾.

قوله: (وقد خُصَّ من ذلك) المشار إليه هو الاصطفاء المذكور، وهو مرجع الضمير في قوله معمولاً به، والأولى في الاستدلال بهذه الآية أن يُقال: آل إبراهيم منهم أنبياء وغيرهم، وقد خص من العالمين المفضل عليهم رسل الملائكة بالنسبة إلى غير الأنبياء من المطيعين، وهم المراد بعامة البشر، فبقي المفضل عليهم عامة الملائكة، فدلَّت الآية على تفضيل رسل البشر وعامتهم عليهم.

قوله: (ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية) فتكفي الدلالة الظنية كالعام المخصوص بدليل أن الاختلاف فيها لا يترتب عليه تكفير.

الرابع: أَنَّ الإنسانَ يُحَصِّلُ الفضائلَ والكمالاتِ العلميةَ والعمليةَ مع وجودِ العوائقِ والموانعِ مِنَ الشهوةِ والغضبِ وسنوحِ الحاجاتِ الضروريةِ الشاغلةِ عن اكتسابِ الكمالاتِ، ولا شكَّ أَنَّ العبادةَ وكسبَ الكمالاتِ مع الشواغلِ والصَّوارفِ أشقُّ وأدخُلُ في الإخلاصِ، فيكونُ أفضلُ.

وذهبتِ المعتزلةُ والفلاسفةُ وبعضُ الأشاعرةِ إِلَى تفضيلِ الملائكةِ، وتمسَّكوا بوجه:

الأول: أَنَّ الملائكةَ أرواحٌ مُجرَّدةٌ كاملةٌ بالفعل، مبرَّاتٌ عن مبادئِ الشُّرورِ والآفاتِ

قوله: (الرابع: أَنَّ الإنسان... إلى آخره) يدلُّ على تفضيلِ جميعِ المُطيعين من البشر وإن لم يكونوا أنبياء على الملائكة مطلقاً وإن كانوا رُسلًا، ولا يخفى ممَّا تقدَّم تقييد دلالته بمن عدا رسل الملائكة؛ لأنهم أفضل من عامَّة البشر بالإجماع بالضرورة الدينية، ولم ينقل الشَّارح في شرح المقاصد التصريح بالتفضيل بين العوام من البشر والملائكة والخواص إلَّا عن بعض الأصحاب وجمهورهم إنما تكلموا في المفاضلة بين الأنبياء والملائكة، وهذا المنقول في شرح المقاصد عن بعض الأصحاب هو الذي ذكره البيهقي في شعب الإيمان فقال: «ذَهَبَ ذَاهِبُونَ إِلَى أَنَّ الرُّسُلَ مِنَ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنَ الرُّسُلِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَالْأَوْلِيَاءُ مِنَ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَعْلَى مُفَضَّلُونَ عَلَى سُكَّانِ الْأَرْضِ، وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَوْلَيْنِ وَجْهٌ» انتهى. ثم ساق الاستدلال من الجانبين.

قوله: (وبعضُ الأشاعرة) أي: القاضي وأبو عبد الله الحلي.

قوله: (كاملةٌ بالفعل) أي: متصفة بالكمالات [العملية والعملية]^(١) بالفعل دون خروج من القوة إلى الفعل على التدرج كما للبشر ومن غير شائبة جهل أو نقص.

(١) هكذا بالأصل، ولعله أراد: العلمية والعملية.

كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوةً على الأفعال العجيبة، عالمةً بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط.

والجواب: أن مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون الإسلامية.

الثاني: أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣] ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم.

والجواب: أن التعلم من الله تعالى والملائكة إنما هم مبلغون.

الثالث: أنه قد اطرّد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة.

والجواب: أن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من

قوله: (كالشهود والغضب) مثالان لمبادئ البشر وزاد عنهما ينشأ الشرور كالزنا والسكر بالنسبة إلى الشهوة، وكقتل النفس ونهب الأموال بالنسبة إلى الغضب.

قوله: (مبنى ذلك على الأصول الفلسفية) أي: من كون الملائكة من المجردات عن الهيولى والصورة، وأنهم يقدرون ويعلمون وهو باطل بل الملائكة أجسام نورانية كما قرر في محله، ولا يقدرون إلا على ما أقدرهم الله سبحانه عليه، ولا يعلمون إلا ما علمهم الله سبحانه كما دل عليه الكتاب العزيز.

قوله: (وبالتقديم أولى) أي: في قوله تعالى: ﴿كُلُّ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ﴾

عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ القياس في مثله الترقي مِنَ الأدنى إِلَى الأعلى، يقال: لا يستنكفُ من هذا الأمر الوزيرُ ولا السُّلطان، ولا يقال: السُّلطانُ ولا الوزير، ثم لا قائلَ بالفضلِ بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وغيره مِنَ الأنبياء.

والجوابُ: أَنَّ النصارى استعظموا المسيحَ بحيث يرتفعُ من أن يكون عبداً من عبادِ الله، بل ينبغي أن يكون ابناً له سبحانه، لأنَّه مجرَّد لا أب له، وقال تعالى: ﴿وَتَبَرَّأُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] بخلافِ سائرِ عبادِ الله من بني آدم، فردَّ عَلَيْهِمُ بأنَّه لا يستنكفُ من ذَلِكَ المسيحُ ولا من هُوَ أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرُون بإذنِ الله تعالى عَلَى أفعالٍ أقوى وأعجب من إبراءِ الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إما هُوَ في أمرِ التجرُّد وإظهار الآثار القوية لا في مطلقِ الشَّرَفِ والكمال، فلا دَلالةَ عَلَى أفضلية الملائكة، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجعُ والمآب.

قوله: (ثم لا قائلَ بالفصل) هو بالصاد المهملة؛ أي: الفرق.

قوله: (في أمرِ التجرُّد) أي: على ما زعمتم من أن الملائكة من المجردات فهو إلزام لهم، وعبرة شرح المقاصد سالمة عن ذكر التجرد قال فيه: «والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الألوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله، ولد بلا أب ولكونه يبرئ الأكمه والأبرص» والمعنى لا يرتفع عيسى على العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم لهم، ويقدرُون على ما لا يقدر عليه عيسى.

والله سبحانه ولي التوفيق والهادي إلى سواء الطريق.

تمَّ الكتاب، والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة والسلام على سيدنا محمد باطناً وظاهراً، وعلى آله وصحبه أجمعين أواخر صفر عام ٨٩٥ هـ.

نجز تعليق ذلك أفقر العباد وأحوجهم إلى الله تعالى الراجي كرم الله علي بن خضر

.....

العمروسي المالكي، وكان الفراغ منه يوم الجمعة المبارك حادي عشر شوال سنة أربع وعشرين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه أجمعين... آمين.



الفهرس

٣	مقدمة.....
٧	نبذة حول كتاب شرح العقائد النسفية للتفتازاني.....
١١	سبب التأليف.....
١١	شروحه.....
١٩	الإمام نجم الدين النسفي صاحب العقائد.....
١٩	اسمه ونسبه.....
١٩	مولده.....
١٩	شيوخه.....
٢٠	تلاميذه.....
٢٠	مؤلفاته.....
٢١	كتابه في العقيدة.....
٢١	ثناء العلماء عليه.....
٢١	وفاته.....
٢٢	مصادر الترجمة.....
٢٣	سعد الدين التفتازاني.....

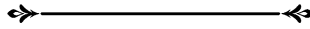
- ٢٣..... اسمه ونسبه
- ٢٣..... مولده
- ٢٣..... صفاته
- ٢٣..... شيوخه
- ٢٤..... تلامذته
- ٢٤..... مؤلفاته
- ٢٨..... وفاته
- ٢٩..... مصادر الترجمة
- ٣١..... شيخ الإسلام الكمال ابن أبي شريف
- ٣١..... اسمه ونسبه
- ٣٢..... مولده ونشأته
- ٣٢..... شيوخه
- ٣٤..... الوظائف التي تقلدها ابن أبي شريف
- ٣٥..... الأعمال التي قام بها
- ٣٦..... قوة شخصيته وتقواه وورعه
- ٣٦..... مؤلفاته
- ٣٨..... شعره
- ٣٨..... وفاته
- ٣٩..... مصادر الترجمة
- ٤١..... وصف النسخ الخطية
- ٤٣..... عملنا في الكتاب

٤٥	نماذج من صور النسخ الخطية
٥١	متن العقيدة النسفية
٥٩	شرح المقدمة
٧١	تقسيم الأحكام الشرعية
١٠١	أسباب العلم
١١٥	الخبر الصادق
١٢٣	خبر الرسول ﷺ
١٣٧	المباحث المتعلقة بالعقل
١٤٩	هل الإلهام من أسباب العلم؟
١٥٣	الكلام في حدوث العالم
١٨٣	المُحدث للعالم هو الله تعالى
١٩١	برهان التمانع
٢٠٧	بحث الأسماء والصفات
٢٣٣	الله تعالى صفاتٌ أزليّة
٢٥١	العلمُ صفةٌ أزليّة
٢٥٧	الكلامُ صفةٌ أزلية
٢٦٥	القرآن غير مخلوق
٢٧٥	الكلام في التكوين
٢٨٥	الكلام في الإرادة
٢٨٧	الكلام في رؤية الله تعالى
٣٠١	الكلام في خلق الأفعال

٣٠٧	مسألة القضاء والقدر
٣١٣	مسألة الجبر والاختيار
٣٢٣	الكلام في الاستطاعة
٣٣١	الكلام في التكليف
٣٤٣	الكلام في الهداية والإضلال
٣٤٧	هل الأصلح للعبد واجب على الله؟
٣٥١	عذاب القبر ونعيمه
٣٥٩	البعث حق
٣٦٥	مبحث الوزن والكتاب والسؤال
٣٦٩	مبحث الحوض والصراف
٣٧٣	مبحث الجنة والنار
٣٧٧	مبحث الصغيرة والكبيرة
٣٨٩	حكم الشرك بالله وما دون ذلك
٣٩٣	جواز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة
٣٩٧	الكلام عن الشفاعة
٤٠٥	مسألة تخليد المؤمن في النار
٤٠٩	مبحث الإيمان
٤١٥	معنى الإيمان في الشرع
٤٢٥	الإيمان يزيد وينقص
٤٣٣	الفرق بين الإيمان والإسلام
٤٤١	الكلام في إرسال الرسل

- ٤٤٧ مبحث المعجزات وأقسام الخوارق
- ٤٤٩ أول الأنبياء وآخرهم والدلائل على ثبوتهما
- ٤٥٣ مسألة ختم النبوة
- ٤٥٩ مبحث عصمة الأنبياء
- ٤٦٣ نبينا محمد ﷺ أفضل الأنبياء
- ٤٦٥ الملائكة لا يعصون الله
- ٤٦٧ بيان الكتب المنزلة
- ٤٧١ مسألة المعراج
- ٤٧٥ كرامات الأولياء
- ٤٨١ مسألة الأفضلية بعد الأنبياء
- ٤٨٥ خلافة الخلفاء الراشدين
- ٤٨٩ مسألة الإمامة
- ٤٩٣ هل للإمام أن يكون من قریش؟
- ٤٩٧ هل للإمام أن يكون معصوماً؟
- ٥٠١ الإمام لا ينعزل بالفسق
- ٥٠٣ الكلام في العقائد المتفرقة
- ٥٠٧ العقائد المتعلقة بالصحابة ومن بعدهم
- ٥١٥ مسألة أفضلية النبوة والولاية
- ٥١٧ حمل النصوص على الظواهر
- ٥١٩ جُحود الأحكام القطعية والاستهزاء بها
- ٥٢٥ مسألة علم الغيب

٥٢٧	مبحث المعدوم
٥٢٩	مسألة إيصال الثواب
٥٣١	إجابة الله الدعوات
٥٣٣	دعاء الكافرين
٥٣٧	أشراط الساعة
٥٣٩	هل المجتهد يُخطئ؟
٥٤٣	أفضلية رسل البشر من رسل الملائكة
٥٤٩	الفهرس



AL-FARĀ'ID FĪ ḤAL ŠARḤ AL'AQĀ'ID

By
Al-Imam Kamaluddin Ibn Abi Sharif Al-Shafei
(D. 906 H.)

Edited By
Mohammed Al-Azazi

